

### نموذج ترخيص

أنا الطالب / الطالبة : فادي شريف سليم السورة

أمنح الجامعة الاردنية و/أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و/أو استعمال و/أو استغلال و/أو ترجمة و/أو تصوير و/أو إعادة انتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و/أو إلكترونية أو غير ذلك، رسالة الماجستير/ الدكتوراه المقدمه من قبلي وعنوانها :

التراث والحريم في فخر عام الدين الألويسي

وذلك لغايات البحث العلمي و/أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و/أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب / الطالبة : فادي شريف سليم السورة

التوقيع: 

التاريخ: ١٨ / ١ / ٢٠٢٣

# التراث والحرية في فكر حسام الدين الألوسي

إعداد

فادي شريف الشورة

المشرف

الدكتور ضرار بني ياسين

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في  
الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

كانون الثاني - 2023

تعتمد كلية الدراسات العليا  
هذه النسخة من الرسالة  
التوقيع: م. م. التاريخ: ١٥:١٠:٢٠٢٣

## قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة، الموسومة بـ "التراث والحرية في فكر حسام الدين الألوسي"، وأجيزت بتاريخ

2023/1/2.

### التوقيع

.....

.....

.....

.....

### أعضاء لجنة المناقشة

الدكتور ضرار علي بن ياسين، مشرفاً  
أستاذ مشارك - فكر عربي حديث ومعاصر

الدكتور زيد خالد الزريقات، عضواً  
أستاذ مشارك - دراسات إسلامية

الدكتورة ماجدة أحمد عمر، عضواً  
أستاذ مشارك - الفلسفة الغربية المعاصرة

الدكتور محمد خالد الشيايب، عضواً خارجياً  
أستاذ - فكر عربي حديث ومعاصر (جامعة الاميرة سمية)

تعتمد كلية الدراسات العليا  
هذه النسخة من الرسالة  
التوقيع: 10:1:2023

### شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور الأكرم ضرار بني ياسين، على تفضله بالإشراف على هذه الرسالة، وعلى ما بذله من جهد معي، وكل ما قدمه لي من تصويبات وتوجيهات وتنقيحات أوصلت هذه الرسالة لما هي عليه الآن، كما أتقدم له بالشكر على ما كل قدمه لنا خلال مسيرتنا كطلاب في كلية الفلسفة.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر لأعضاء لجنة المناقشة، كل من: الدكتور زيد خالد زريقات، والدكتورة ماجدة عمر، والأستاذ الدكتور محمد خالد الشياب، الذين كان لتصويباتهم وملاحظاتهم كبير الأثر على الرسالة وتقويمها.



## فهرس المحتويات

رقم الصفحة	الموضوع
ب	قرار لجنة المناقشة: .....
ج	شكر وتقدير: .....
د	فهرس المحتويات: .....
ز	ملخص: .....
١	المقدمة .....
٣	الفصل الأول: تعريف بالدكتور حسام الدين الألوسي .....
٣	مولده: .....
٥	أعماله: .....
٦	نشاطه الفكري والفلسفي: .....
٨	مشروع الألوسي من خلال مؤلفاته: .....
١٨	الفصل الثاني: المنهج التكاملي عند الدكتور حسام الدين الألوسي: .....
١٨	مقدمة: .....
١٩	المطلب الأول: منهج الألوسي كما طرحه في كتبه المختلفة: .....
٢١	المنهج التاريخي الجدلي التكاملي: .....
٢٢	نقد الألوسي لبعض مناهج دراسة الفلسفة: .....
٤٠	المطلب الثاني: نماذج من تطبيقات الألوسي لمنهجه: .....
٤٠	أولاً: نظرية الفيض: .....
٤٣	ثانياً: شيئية المعدوم عند المعتزلة: .....
٤٧	الفصل الثالث: التراث في فكر الدكتور حسام الدين الألوسي: .....
٤٧	مقدمة عن إشكالية التراث في الدراسات العربية المعاصرة: .....
٥١	المطلب الأول: مفهوم التراث العربي والإسلامي في فكر حسام الدين الألوسي: .....
٥٢	أولاً: الفكر: .....

٥٤	..... ثانياً: العقل والعقلانية:
٦٠	..... عوامل نشأة العقلانيات العربية كما يراها الألوسي:
٦٠	..... العوامل الداخلية:
٦٢	..... العوامل الخارجية:
٦٣	..... ثالثاً: التراث:
	المطلب الثاني نقد حسام الدين الألوسي للدارسين المعاصرين للتراث العربي والإسلامي:
٧١	..... نقد مشروع طيب تيزيني (الاتجاه الماركسي):
٧٢	..... أولاً: نقد الماركسيين لمشروع تيزيني:
٧٣	..... ثانياً: نقد الألوسي لمشروع تيزيني:
٧٣	..... بعض أحكام تيزيني حول التراث:
٧٥	..... نقد رؤية محمد عابد الجابري:
٧٦	..... الخطوط العريضة لمشروع الجابري:
٧٨	..... تقييم ونقد الألوسي لمشروع الجابري:
٧٩	..... أولاً: طروحات الجابري توافق طروحات الاستشراق الكلاسيكي:
٨٠	..... ثانياً: المسكوت عنه عند الجابري ومشكلة التراث والحداثة:
٨١	..... ثالثاً: إشكالية الصلة بين الدين والفلسفة:
	رابعاً: مشكلة قدم العالم والحدوث تهدم مشروع الجابري عن مشرقيته ومغربيته:
٨٤	.....
٨٧	..... الفصل الرابع: مفهوم الحرية في فكر حسام الدين الألوسي:
٨٧	..... المطلب الأول: المشكلات التي تعترى مفهوم الحرية فلسفياً وواقعياً:
٨٨	..... الحرية عند الألوسي:
٩٢	..... المطلب الثاني: مسار الحرية في الواقع العربي المعيش تاريخياً وحاضراً: ...

٩٦	المطلب الثالث: إمكان الحرية اجتماعياً وسياسياً: .....
١٠٠	خاتمة واستنتاجات: .....
١٠٢	المراجع: .....
١٠٨	الملخص باللغة الإنجليزية: .....

## التراث والحرية في فكر حسام الدين الألوسي

### إعداد فادي الشورة

#### المشرف

#### الدكتور ضرار بني ياسين

### الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ثلاثة من جوانب فلسفة وفكر الدكتور حسام الألوسي، الأول يتعلق بالمنهج الذي يراه في دراسة أي فيلسوف أو قضية فلسفية، وهو المنهج الذي يطرحه ويؤكد عليه في كل كتبه تقريباً، ما هو؟ ومن أين استفاه؟ ومدى التطور الذي طرأ عليه طوال مسيرته الفكرية والفلسفية، لإغناء الدراسات الفلسفية الأخرى من ناحية المنهج المتبع فيها.

كما تهدف إلى تسليط الضوء على رؤية الألوسي للتراث الفكري والفلسفي العربي والإسلامي، واستنطاق الألوسي بمدى عقلانية هذا التراث واستقلاليته بناء على الدراسات التي قدمها حول جوانب وشخصيات مهمة من هذا التراث، مع بيان موقفه من الدارسين المعاصرين له، لعلنا نصل إلى رؤية أكثر شمولية ومتحررة من الأحكام المسبقة نحو هذا التراث.

كما تهدف إلى فهم معالجة الألوسي لمفهوم الحرية، ورؤيته لتحقيقها في الماضي والحاضر، لاستنباط الإجابات التي قدمها الألوسي حول مدى إمكانية تحقق الحرية، وما المعوقات التي تعترضها وكيف نتغلب عليها.

وقد خلصت الدراسة لمجموعة من النتائج تتعلق بأننا أمام مفكر جاد ترك وراءه إرثاً كبيراً وغنياً، كما كان لمنهجه التكاملي دوراً في إعطاء دراساته المختلفة أهمية كبيرة تجنبها نقائص المناهج الأخرى، وأنه في رؤيته للتراث الفكري العربي والإسلامي كان منصفاً مدلاً على ما فيه من إيجابيات، وأخيراً من خلال فهمه لموضوع الحرية وضرورتها كان يرى الواقع بعين البصير الواقعي، فيضع إصبعه على الجرح ويصف الدواء باختصار دون أحلام وأوهام.

## المقدمة

كان أول اطلاعي على فكر الدكتور حسام الدين الألوسي من خلال كتابه "دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي"، فأثار فضولي للاطلاع أكثر على ما تركه من إرث فكري، فرحت أبحث عن كتبه شارباً وقارئاً، فوجدت فيها جهداً كبيراً تغلب عليه الجدية في الطرح والبحث، مع الإنصاف للآخر المختلف من خلال طرح كل الآراء في المسائل التي يعالجها حتى الآراء المخالفة لرأيه دون إساءة أو إلغاء، حتى أنك تشعر في بعض الأحيان أنك أمام أرشيف لجمع الآراء في المسائل المطروحة، هذا عدا عن منهجه التكاملي الذي يحاول من خلاله أن ينظر للقضايا التي يدرسها نظرة شمولية متكاملة لا تُغفل أي جانب من الموضوع وينظر لها ضمن كل الارتباطات التي تتعلق بها، دون أن يُخرج هذه القضايا من سياقها الذي وردت فيها.

والأهم برأيي في كتب الألوسي أنه يعالج مسائل لا تزال حيوية في الفضاء الفكري العربي المعاصر، فمفهوم التراث والصراع الذي يدور حوله وكيفية تقييمه لا يزال موضوعاً غنياً طرياً عالجه وطرح فيه آراءً كثيرة، كما أنه في علاجه لقضايا التراث لا تشعر أنه يصدر عن مواقف مسبقة فلم يكن أسير أيديولوجيا ولم يكن يحلم بالماضي الذهبي أو يسعى للقطع مع هذا الماضي المفقود، إنما ينظر للأمور بنظر الباحث الذي يعلم أنه لا موضوع يعلو على البحث، فلا يطرح المواضيع لأجل قديمها أو حداثةها، ولا يرفض الأخذ بما يراه صحيحاً وصواباً ولو جاء ممن يقفون على غير الأرض التي يقف عليها، حتى أنك تشعر في بعض الأحيان أنك أمام محامٍ عن التراث العربي والإسلامي يتكلم بإنصاف ويبرز ما في التراث من نقاط مضيئة، ويُسلط الضوء على مواطن المعقولية والاستقلالية والإبداع التي يتصف بها التراث، دون أن يكون أسيراً لهذا التراث.

تسعى هذه الرسالة لإلقاء الضوء على فهم الألوسي للتراث الفكري والفلسفي العربي والإسلامي، وإلى أي حد يرى حضور العقل فيه وما مدى استقلاليته، وهو بذلك يقتحم ميداناً مزدحماً بالدراسين والباحثين، لكنه استطاع أن يضع فيه بصمته، فقد استطاع من خلال استحضاره لما قاله أهم المستشرقين حول التراث وما قاله كذلك أهم الباحثين المعاصرين عنه، استطاع أن يخرج لنا بدراسات جادة سواء أكان عن بعض القضايا الإشكالية في التراث مثل مشكلة الوجود ونظرية الفيض وغيرها، أو بعض الشخصيات التي كان لها حضور بارز مثل الغزالي وابن رشد، استطاع أن يقدم لنا عنهم دراسات شاملة تعطينا صورة متكاملة عن وضعهم ضمن السياق الذي كانوا فيه فكرياً ودينياً وعلمياً، دون انتزاع لهم من زمانهم ولا محاكمة لهم بمقاييس غير مقاييس زمانهم، فالقارئ لكتبه الخاصة بالتراث وهو الموضوع الذي أشبع درساً من قبله وبعده لا يخلو من فائدة يخرج بها.

ولعل أحد يتساءل ما الرابط في هذه الرسالة بين مفهوم التراث ومفهوم الحرية، فإن كان هذا السائل يريد الإجابة من الألوسي، فهو لم يطرح الموضوعين مع بعضهما، إلا أنه يؤكد عند حديثه عن الحرية بأن الفيلسوف أكثر الناس حاجة للحرية لطبيعة المواضيع التي يعالجها دون قيود ولا ممنوعات مسبقة، كما أنه اعتبر أن من معوقات الحرية في الحاضر هيمنة رجال وقوى دينية ترفض وتتهم وتحارب كل مختلف، وهي قوى تعتمد كثيراً على التراث وتعتبر نفسها ناطقة باسم التراث، بل هي تنطقه بما تريد، لتجعل منه حكرًا عليها، فكان أن طالب بالحرية ليترك لكل صاحب رأي أن يقول رأيه دون خوف من تكفير أو تهديد أو ربما قتل.

وأخيراً: لعل في هذه الرسالة أقدم للمكتبة الفكرية العربية تعريفاً بمفكر كبير لم يأخذ حظه من الحضور كغيره، مع أنه أغنى المكتبة العربية بكتب كثيرة وعشرات الأبحاث الجادة، فأكون بذلك سلطت الضوء عليه وعلى فكره، علّنا نجد عنده ما يعيننا في دراسة كثير من القضايا التي ما زالت عالقة في ميدان البحث العربي المعاصر.

## الفصل الأول

### تعريف بالدكتور حسام الدين الألوسي

في هذا الفصل أحاول تقديم تعريف بالدكتور حسام الألوسي من حيث حياته ودراسته، وموقعه من خارطة الفلسفية والفكرية العراقية، والأدوار التي قام بها للنهوض بواقع الفلسفة في العراق، مع الحديث عن أهم أعماله ومؤلفاته وبحوثه، وأهم الآراء الفلسفية والفكرية التي كان يُبشر بها.

### مولده:

وُلدَ حسام محيي الدين عبد الله عبد الحميد الألوسي في مدينة تكريت<sup>(١)</sup> العراقية سنة ١٩٣٤-٢٠١٣، وهو من عائلة "الألوسي" التي اشتهر رجالها بالعلم والأدب والتقوى، فوالده كان إماماً وخطيباً وشيخاً من شيوخ الطريقة القادرية في بغداد، وجَدُّه لأمه "علي علاء الدين الألوسي ت ١٩٢٢م" كان قاضياً في تكريت وبغداد، وكان أحد ثلاثة يمثلون بغداد في مجلس المبعوثان في أنقرة وشهد الانقلاب على السلطان عبد الحميد الثاني، وخاله والد زوجته هو الأديب جمال الدين الألوسي الذي له عدد من الكتب المطبوعة<sup>(٢)(ب)</sup>.

درس الألوسي دراسته المدرسية في تكريت، ثم انتقل لبغداد للدراسة الجامعية، حيث درس في قسم الفلسفة في كلية الآداب، وتخرج في سنة ١٩٥٦<sup>(٣)</sup>، وعمل بعدها في التدريس في عدة مدارس في العراق، قبل أن يحصل سنة ١٩٦١ على منحة لإكمال دراساته العليا على حساب الدولة في جامعة كامبريدج في لندن، ليحصل على الدكتوراة<sup>(٤)</sup> بأطروحته (مُشكلة الخلق في الفكر الإسلامي) سنة ١٩٦٥<sup>(٥)</sup>، وعاد بعد ذلك للتدريس في الجامعة نفسها التي تخرج منها (جامعة بغداد)، ثم أَعيرَ لجامعة بنغازي في ليبيا في العام ١٩٦٨، لكنه

<sup>١</sup> للألوسي شعر وديوان مطبوع، ويقول في تكريت:

هناك يا دار في تكريت لي سكنٌ      ولي ألفي ولي أهلاً وأوطانُ  
وذكرياتٍ إذا ما خلتها انطمرتُ      عادتُ طرافاً بهنَّ القلبِ موازُ

لطيف، أ.د سعد الدين ياسين، جميل وأ.م.د عبد الله حسن، الغربية والاعترا ب في شعر حسام الألوسي، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية جامعة تكريت، المجلد ١١، العدد ٤١/١، لسنة ٢٠١٩ ص ١٤٢ - ١٦٥.

<sup>٢</sup> أ- من كتبه المطبوعة: (طه حسين بين أنصاره وخصومه)، و(أدب الزيات في العراق).

ب- الشيخ، حسين عبد الزهرة، التجربة الفلسفية عند حسام الدين الألوسي، الطبعة الأولى، بيت الحكمة، العراق ٢٠٠٩، ص ١٩ وما بعدها.

<sup>٣</sup> قسم الفلسفة في جامعة بغداد هو أول قسم فلسفة في العراق، تأسس سنة ١٩٤٩، وتخرج منه أول فوج سنة ١٩٥٣، وبذلك يكون الألوسي من الفوج الرابع الذي يتخرج من هذا القسم، وقد كان رئيس القسم في بداياته ألبير نصري نادر، وخلفه بعدها علي سامي النشار من نهاية الخمسينات حتى بداية الستينات، العبيدي، حسن مجيد، (٢٠١٨) الدرس الفلسفي في العراق توثيق تاريخي ومعرفي، مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية، العدد ٨.

<sup>٤</sup> بالعادة تُكتب دكتوراة بالهاء (دكتوراه)، والصحيح أن تُكتب بالتاء المربوطة، جاء في "معجم الدُّخيل في اللغة العربية" ص ١٠٥: (تكتب هذه الكلمة الآن بالهاء (دكتوراه) والأحسن أن تُعربها تعريباً كاملاً بالتاء، علماً بأن صياغتها الإنكليزية بالتاء)، عبد الرحيم، ف، (٢٠١١) معجم الدُّخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، (ط ١)، دمشق: دار القلم، ص ١٠٥.

<sup>٥</sup> تَرجمتها للغة العربية الدكتوراة باسمه جاسم الشمري تحت إشراف الألوسي، ونشرها بيت الحكمة سنة ٢٠٠٨.

اضطر للعودة في العام نفسه حيث اختاره مجلس الثورة رئيساً لقسم الفلسفة بعد ثورة تموز ١٩٦٨<sup>(١)</sup>، كما أنه تنقل للتدريس في أكثر من جامعة عربية في اليمن والكويت، وشغل منصب رئاسة قسم الفلسفة في جامعة بغداد لسنوات<sup>(٢)</sup>.

وعلى الرغم من نشأة الألوسي في عائلة متدينة إلا أنه "لم يتخذ من الاتجاه الديني تخصصاً له، لا على صعيد العمل ولا على صعيد العقيدة، فقد آمن بالفلسفة عقيدة وعملاً، وبالمادية التاريخية منها على وجه الخصوص"<sup>(٣)</sup>، حتى أنه عاش حياته في حالة من الشك تجاه الدين تَرَجَمَهُ في كتاب ألفه حول الموضوع وهو كتاب مخطوط لم يُطبع<sup>(٤)</sup>، مع أن القارئ لكاتبه لا يكاد يجده يتعرض للدين بأي نقد بقدر ما يتعرض للتراث أو يتعرض للفلسفة المثالية في كل مناسبة في كتبه وبحوثه، فأراءه الدينية الشفوية أكثر من التحريرية بحسب حديث بعض تلاميذه ومعارفه، فهو ناقد للدين لا رافضاً لكل ما فيه، لكنه يخشى سوء الفهم والخلط بين النقد والهجاء وعدم التفرقة بين وجهات النظر في الدين سواء أكان رؤية تعمق الدين أو فلسفة الدين. لذلك، تجده لا يعرض كل ما عنده بصراحة، كما أنه تعرض لحادثة في زمن الشباب جعلته يدرك كم هي مسألة صعبة أن يتحدث عن الدين بشكل ناقد ومباشر. فقد كان الألوسي في بداية دراساته العليا قد دُعي للمشاركة في مؤتمر الخريجين في لندن عام ١٩٦١، وكان معه أنيس الصائغ ومدني صالح وناظم توفيق الحلبي، وقد ألقى محاضرة<sup>(٥)</sup> كانت محاورها وضع المرأة، والعبودية، والطبقية، ونظام الشورى، وحرية الفكر، والتعامل مع من ليس مسلماً، والحقوق والواجبات مقارنة بحقوق الإنسان الحالية. هذه المحاضرة جرّت عليه اللعنات وجعلته يخرج منها هارباً هو ومن معه، كما أن له محاولات لطرح آرائه عن طريق الشعر وعن طريق القصة القصيرة، ولأن معظم أعماله فيها لم تنشر فلم تعرف هذه الآراء<sup>(٦)</sup>. وسأعرض لاحقاً بعض أسماء كتب وقصص له مخطوطة لم تُنشر.

<sup>١</sup> الناصر، حازم سليمان، (١٩٩٧)، الأدب الفلسفي عند حسام محي الدين الألوسي، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العدد ٤٣، ص ١٧٧-٢٠٦.

<sup>٢</sup> أ- عباس، د. محمد فاضل، (٢٠١١)، الأخلاق عند الألوسي دراسة فلسفية، مجلة الفلسفة الجامعة المستنصرية، العدد ٧، المقال موجود على موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية مع باقي عدد المجلة دون أرقام صفحات.

ب- يذكر الدكتور علي حسين الجابري (أن الألوسي زامل كل من زكي نجيب محمود وتوفيق الطويل، وكان معه في قسم الفلسفة في الكويت كل من عبد الرحمن بدوي وفؤاد زكريا ويحيى هويدي)، الجابري، علي حسين، (١٩٩٤)، أصالة الألوسي الفلسفية، المجلة الفلسفية العربية، عدد ٣، ص ٦ هامش ١.

<sup>٣</sup> عباس، الأخلاق عند حسام الألوسي دراسة فلسفية، (مرجع سابق)، دون أرقام صفحات.

<sup>٤</sup> اسمه (لماذا أنا شاك؟)، ذكره الألوسي في بحث "الدرس الفلسفي في العراق من خلال الألوسي" مجلة أوراق فلسفية، العدد ٩ يناير ٢٠٠٤، ص ١٤٥.

<sup>٥</sup> تكلم الألوسي عن هذه المحاضرة في كتابه "في الحرية" في الفصل الثاني "حرية اللاهوتية في الوطن العربي" وأنها "ما تزال مخطوطة لا يمكن نشرها بسبب جرأتها وصراحتها" ص ٩٩.

<sup>٦</sup> مجهول، د. فيصل غازي، (٢٠١١)، إشارات إلى المسألة الدينية عند حسام الألوسي، وهو منشور في كتاب الألوسي المفكر والإنسان، ط ١، بيت الحكمة، بغداد، حصلت على البحث من خلال الشبكة العنكبوتية دون أرقام الصفحات في الكتاب.



## أعماله:

بالإضافة لعمله مدرساً في قسم الفلسفة في جامعة بغداد وغيرها من جامعات عربية، وإشرافه على الكثير من الرسائل الجامعية (ماجستير ودكتوراة) خلال مسيرته التدريسية، شغل الألوسي عدة مواقع في حياته، ومن بينها:

١. عمل مستشاراً لمجموعة من المجالات الفكرية والفلسفية ومن بينها<sup>(١)</sup>:
  - أحد مستشاري (المجلة الفلسفية العربية) التي مقرها الأردن ممثلاً للعراق.
  - مستشار مجلة دراسات معاصرة في كندا.
  - مستشار مجلة (أوراق فلسفية) التي تصدرها جماعة أوراق فلسفية جامعة القاهرة.
  - مستشار مجلة (الحكمة) التي يصدرها بيت الحكمة في العراق.
٢. عضو في الهيئة الإدارية لجمعية العراق الفلسفية، ومسؤول الجانب العلمي والإنتاج العلمي في الجمعية.
٣. نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية التي مقرها الأردن.
٤. عضو مشارك في الجمعية المصرية الفلسفية.
٥. رئيس قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة العراقي منذ سنة ٢٠٠٧ حتى وفاته سنة ٢٠١٣<sup>(٢)</sup>.
٦. حصل على لقب "عالم" من الدرجة "أ" حسب قانون رعاية العلماء رقم "١٠" لسنة ١٩٩٣<sup>(٣)</sup>.
٧. اختير أحد عشرة أعضاء يمثلون العالم العربي في منتدى الإصلاح العربي الذي مقره مكتبة الإسكندرية.
٨. عضو مؤازر في المجمع العلمي العراقي.

<sup>١</sup> الشيخ، التجربة الفلسفية عند حسام الدين الألوسي، (مرجع سابق) ص ٢٠، كذلك الجابري، أصالة الألوسي الفلسفية، (مرجع سابق)، ص ٤٧٥ - ٥٠٤.

<sup>٢</sup> موسى، د. هديل سعدي، (٢٠١٧)، المنجز في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، مجلة الأستاذ، المجلد (٢)، العدد ٢٢٢، ص ٢٨٣-٣٠٦.

<sup>٣</sup> هذه المعلومة مذكورة في كتاب التجربة الفلسفية (مرجع سابق) إلا أنني في بحثي عن هذا القانون لم أجد قانون رقم (١٠)، إنما هو رقم (١)، فيبدو أن هناك خطأ مطبعي في رقم القانون، وقد جاء في الأسباب الموجبة لهذا القانون "من أجل رعاية العلماء ممن أثبتوا كفاءة عالية وقدموا أبحاثاً ومساهمات علمية متميزة في بناء العراق العظيم أو تعزيز ورفع شأن ومكانة الأمة العربية ومنحهم الامتيازات المادية والمعنوية بما يعزز عطائهم وجهودهم لخدمة وطنهم وأمتهم ليكونا في الموقع المتميز بين الشعوب والأمم"، من موقع قاعدة التشريعات العراقية (<https://iraqlid.hjc.iq>).

## نشاطه الفكري والفلسفي:

في بحثه المعنون بـ (المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين دراسة أولية)<sup>(١)</sup>، قدّم الدكتور علي حسين الجابري خارطة لأهم الأجيال الفلسفية التي مرّت على العراق، وكانت لهم بصمتهم في خوض معركة الدفاع عن الفلسفة، وتثبيت وجودها الشرعي على الصعيد الإعلامي والثقافي والرسمي والشعبي<sup>(٢)</sup>، واعتبرَ في بحثه أن الآلوسي ينتمي للجيل الثالث والذي يمتد من سنة ١٩٦٠ إلى سنة ١٩٨٠، ويضم الذين درّسوا في قسم الفلسفة الوحيد في العراق في كلية آداب جامعة بغداد في الخمسينات، ثم أكملوا دراساتهم العليا في الجامعات الأوروبية، وقد عدّ منهم كل من: مدني صالح، عرفان عبد الحميد، حسام محيي الدين الآلوسي، ناجي التكريتي<sup>(٣)</sup>، والشهادات كثيرة بالآلوسي بوصفه من المشتغلين بالشأن الفلسفي، فهذا الدكتور أحمد محمود صبحي يقول متحدّثاً عن جامعة بغداد: "لقد اجتمع لجامعة بغداد من أساتذة الفلسفة الإسلامية عدد لم يجتمع في جامعة عربية أخرى، ولقد أثروا البحث في مختلف مجالات الفلسفة بمؤلفاتهم"، واختار من بينهم أستاذين كمثال على كلامه، يُمثّل كل منهما جيلاً، هما: الدكتور كامل الشيبلي، والدكتور حسام الآلوسي<sup>(٤)</sup>.

فقد كان للآلوسي في العراق مساهمة فاعلة في الرفع من شأن الفلسفة والارتقاء بمستوى الفكر والعقل، فهو من الذين انشغلوا في كيفية النهوض بالعقل العربي وتجاوز المجتمع العربي لإشكالية التخلف، وكان له نشاط داخل العراق وخارجه من خلال المواقع التي شغلها ومشاركاته الفاعلة في المؤتمرات المختلفة، عدا عن مؤلفاته التي كرّسها واجتهد فيها لإيجاد معالجات أصيلة ونقدية للكثير من الاعتمادات الفلسفية سواء في التراث الفلسفي العربي الإسلامي، أم في الفكر العربي المعاصر<sup>(٥)</sup>. فالآلوسي يذهب مع كارل ماركس في رؤيته للفلسفة بقوله: "لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر الهام هو تحويله"<sup>(٦)</sup>، فيرى أن مهمة الفعل الفلسفي ليست تكريس الواقع، والاكتفاء بوصفه، أو التوقف عند سطحه الشكلي، بل أنّ على العقل المزود بخبرة البرهان والسؤال أن يسعى إلى تغيير الواقع، وجعله أفضل مما هو كائن، هنا تصبح الفلسفة تظاهرة كونية ليس بوسع مجتمع أن يتخلّى عنها<sup>(٧)</sup>.

<sup>١</sup> الجابري، علي حسين، *الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام*، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠ الصفحات ٥٧٥-٦٠٥.

<sup>٢</sup> المرجع السابق ص ٥٨٣.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه ص ٥٧٨ وما بعدها (بتصرف).

<sup>٤</sup> صبحي، د. أحمد محمود (١٩٨٣)، *اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠-١٩٨٠)*، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٠٨.

<sup>٥</sup> الراوي، عبد الستار، (٢٠١٤)، *المنهج عند الآلوسي، مجلة أوراق فلسفية*، العدد ٤٠، ص ٢٧١ - ٢٩٦.

<sup>٦</sup> ماركس، كارل، أنجلز، فريدريك، *الإيديولوجية الألمانية*، دار دمشق، ترجمة د. فؤاد أيوب ص ٦٥٣.

<sup>٧</sup> الراوي، *المنهج عند حسام الآلوسي*، (مرجع سابق)، ص ٢٧٢.

فلا غرابة بعد كل هذا أن يُعتبر الألوسي في طليعة العاملين في العراق لتطوير نهضة ثقافية فلسفية، فقد كان من الدعاة إلى خلق مناخ ثقافي فلسفي في الدراسة الثانوية وفي الجامعات والكليات الأخرى، والارتقاء بالدرس الفلسفي على صعيد الدراسات العليا، ولقي استجابة من الدوائر ذات العلاقة لهذا المشروع، ف راحت بعض الجامعات تُدرّس الفلسفة وعلم المنطق في جميع فروع المعرفة العلمية والإنسانية<sup>(١)</sup>، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فقد شارك في تأليف كتاب في الفلسفة لطلبة المدارس الثانوية في العراق، بعد أن أُدخلت هذه المادة الحيوية مع علم الاجتماع، إذ ألفه الألوسي ونُشر من قبل وزارة التربية العراقية عام ١٩٩٠، ثم اشترك آخرون وصدر عن وزارة التربية في ثلاث طبعات، وهو من الكتب المدرسية الجادة والمهمة في تعلم الفلسفة وتعليمها، إذ أخذ بتيسير مفاهيمها وتبسيطها للطلاب في هذه المرحلة<sup>(٢)</sup>، وكان دائماً يؤكد على تلامذته الذي هم أساتذة في الوقت الحاضر لهم بحوثهم وأنشطتهم الفلسفية المميزة، على ضرورة توسيع قاعدة الدرس الفلسفي، وخلق مناخ ثقافي فلسفي على كل المستويات ليشمل المراحل الثانوية والجامعية، وتوسيع قاعدة دراسة الفلسفة وحضورها إعلامياً وثقافياً<sup>(٣)</sup>.

وقد كان لما قدمه من بحوث ومؤلفات أصيلة وجادة، دور كبير في إعلاء شأن الفلسفة في العراق، بمساهمته في تأسيس جمعية العراق الفلسفية وفي ترصين الدرس الفلسفي في الجامعات العراقية، وفي إعداد وتخريج العشرات من تلاميذه الذين انضموا إلى مدرسة الفلسفة العراقية<sup>(٤)</sup>، فقد "كان فيما قدمه يُفتش عن مدرسة عراقية فلسفية كما هو شأن مدرسة بغداد الفلسفية في زمن المأمون وبيت الحكمة"<sup>(٥)</sup>، أرادها "مدرسة فلسفية عراقية السواعد" حسب تعبير الدكتورة هديل سعدي<sup>(٦)</sup>.

غير أنه رغم كل ما تحقق في العراق من انتشار تدريس الفلسفة في الجامعات وفتح خمسة أقسام جامعية بل وتدريسها كذلك في الثانوية، كان يرى أنها لا زالت تجربة ضعيفة، تتضافر عدة أسباب على ضعفها، من بينها وضع المكتبات وعدم توفر الكتب والمراجع، خصوصاً بعد الحصار الذي عانى منه العراق، مما صعب من أوضاع الطلبة المعاشية فتوزع وقتهم بين الدراسة والعمل، بالإضافة إلى نوعية الطالب المقبول

<sup>١</sup> الجابري، علي حسين، (٢٠٠٠) **المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين: دراسة أولية**، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، القاهرة، الناشر جامعة القاهرة والجمعية الفلسفية المصرية ومركز دراسات الوحدة العربية، ٦٠٥-٥٧٥.

<sup>٢</sup> ظهرت طبعة الكتاب الأولى عام ١٩٩٠. بعنوان مبادئ الفلسفة والاجتماع، العبيدي، حسن مجيد، الإنجاز الفلسفي للدكتور حسام محي الدين الألوسي موسى، المنجز في الفكر الفلسفي العراقي (مرجع سابق) ص ٢٩٦ (بتصرف)، ينظر كذلك، الجابري، المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين (مرجع سابق) ص ٣٩٥ (بتصرف).

<sup>٣</sup> الراوي، عيد السنا، **المنهج عند حسام الألوسي**، (مرجع سابق)، ص ٢٧١.

<sup>٤</sup> الجابري، **المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين دراسة أولية**، (مرجع سابق)، ص ٥٩٤، ينظر كذلك موسى، **المنجز في الفكر الفلسفي العراقي**، (مرجع سابق) ص ٢٩٥.

<sup>٥</sup> موسى، **المنجز في الفكر الفلسفي العراقي**، (مرجع سابق)، ص ٣٠٢، والدكتورة هديل حالياً مُدرسة في قسم الفلسفة في الجامعة المستنصرية، وكانت مزاملة للألوسي كباحثة ومقررة لقسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة العراقي منذ سنة ٢٠٠٠ وأثناء فترة رئاسته له منذ سنة ٢٠٠٧ حتى وفاته سنة ٢٠١٣ (ذكرت هذه المعلومات في بحثها المشار له).

في أقسام الفلسفة وهي نوعية كمية لا كيفية، يرافق ذلك عدم توفر معرفة فلسفية عند الطالب الجامعي في الإعدادية، مع تدني المستوى الثقافي العام، كما أن أوضاع الحرب وهيمنة سلطويات مغلقة هنا وهناك ساهمت هي الأخرى في ضعف التجربة الفلسفية العراقية الحديثة<sup>(١)</sup>، وعدم تحقق ما يريده للفلسفة من تنوع وتعدد وتواصل وتكامل وانتشار<sup>(٢)</sup>.

بعد كل ما تقدم نستطيع أن نقول بأن الفلسفة لم تكن عند الألوسي مَهْنة بقدر ما كانت حياة يعيشها ويتنفسها، حتى وُصفَ بأنه "نذر عمره للفلسفة فكان في حله وترحاله مفكراً متأملاً، يبني نفسه خطوة خطوة، حين يزرع شجرته الفلسفية حرصاً على حراثة أرضها وسقيها ورعايتها بكل شروط الإثبات طيلة حياته"<sup>(٣)</sup>.

### مشروع الألوسي من خلال مؤلفاته:

كثيرة هي الكتب التي ألفها الألوسي، عدا عن بحوثه المختلفة التي نشرها في مجلات مختلفة، وقد تناولها غير واحد بالحديث عنها وعن أهم أفكار الألوسي فيها، فمن كتب عن مؤلفاته الدكتور علي حسين الجابري وهو مدرس للفلسفة في جامعة بغداد، في دراسة نُشرت في المجلة الفلسفة العربية حيث ذكر له (٤٣ كتاباً وبحثاً) زوّده بعناوينها الألوسي نفسه<sup>(٤)</sup>، وفي بحث "الإنجاز الفلسفي للدكتور حسام محي الدين الألوسي" ذكر الدكتور حسن مجيد العبيدي، أن الألوسي كتب في سيرته العلمية جميع بحوثه التي تتجاوز السبعين بحثاً منشوراً، فضلاً عن كتبه المطبوعة، أو المخطوطة، مع ملاحظة أن هذه السيرة لا زالت مخطوطة ولم تُنشر<sup>(٥)</sup>، أما الدكتورة هديل سعدي في بحثها "المنجز في الفكر الفلسفي العراقي" فقد ذكرت أسماء ٢٠ كتاباً له<sup>(٦)</sup>.

ولكنني اعتمدت في إحصاء كتبه على كتاب "التجربة الفلسفية عند حسام الألوسي"<sup>(٧)</sup>، الذي يذكر له ثلاثين كتاباً مطبوعاً منها ما كتبه كاملاً ومنها ما شارك بفصل فيه، ويذكر له ثمانية كتب تحت الطبع، وأربعة كتب نُشر منها فصل أو أكثر، وستة كتب مخطوطة وفي طور الإعداد، وبذلك يكون المجموع ثمانية وأربعون

<sup>١</sup> الألوسي، *الدرس الفلسفي في العراق من خلال الألوسي*، (مرجع سابق)، ص ١٣١.

<sup>٢</sup> الجابري، *المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين: دراسة أولية*، (مرجع سابق)، ص ٥٩٣.

<sup>٣</sup> موسى، *المنجز في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر*، (مرجع سابق)، ص ٢٨٣-٣٠٦، والكلام للدكتور محمد محمود الكبيسي من كتاب الألوسي *المفكر والإنسان*، بغداد ٢٠١١ ص ١٣٦.

<sup>٤</sup> الجابري، *أصالة الألوسي الفلسفية في كتاب الفلسفة والإنسان*، (مرجع سابق)، ص ٦-٧ هامش ٢، وقد نشر نفس البحث في مجلة أوراق فلسفية، عدد ٤٩ لسنة ٢٠١٦.

<sup>٥</sup> العبيدي، حسن مجيد، (٢٠١١)، *الإنجاز الفلسفي للدكتور حسام محي الدين الألوسي*، البحث موجود على موقع [\(https://www.academia.edu/\)](https://www.academia.edu/)، وقد نُشر في مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية عدد ٧، (والدكتور حسن مدرس للدراسات العليا في قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية في العراق حالياً (من موقع الجامعة المستنصرية)).

<sup>٦</sup> موسى، *المنجز في الفكر الفلسفي العراقي*، (مرجع سابق)، ص ٢٩٤.

<sup>٧</sup> الشيخ، *التجربة الفلسفية عند حسام الدين الألوسي*، (مرجع سابق)، ص ٢١-٢٤.

كتاباً، ويذكر له تسعة وخمسون بحثاً نُشرت في مجلات مختلفة<sup>(١١٠١١)</sup>، واختياري لهذا الكتاب لإحصاء مؤلفاته بسبب أنه كتب بإشراف الألوسي نفسه، فالكتاب في أصله أطروحة لنيل شهادة الدكتوراة في الفلسفة تمت بإشراف الألوسي نفسه سنة ٢٠٠٧، وبالتالي هو مستوعب لأغلب ما كتبه الألوسي من كتب وبحوث، بينما باقي الكتب والأبحاث التي تناولت مؤلفات الألوسي تكلموا فيها عن نماذج من كتبه ولم يستوعبوا كلها، وسيقتصر ذكري للكتب المطبوعة التي ألفها كاملة أو ترجمها أو حققها دون التي شارك فيها<sup>(١٢)</sup>.

- 
١. أ- المرجع السابق، ص ٢١-٢٧.
  - ب- بعض هذه البحوث جُمعت فيما بعد في كتب مستقلة.
  ٢. الكتب هي:
  ١. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، طبع ثلاث طبعات (أولها في بغداد ١٩٦٧).
  ٢. مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي (بالإنجليزية) (بغداد ١٩٦٨)، أطروحته للدكتوراة من جامعة كامبريدج سنة ١٩٦٥ م.
  ٣. التقويم الهجري والميلادي، تأليف فريمان جرنفيل، ترجمه حسام الألوسي ١٩٧٠ م.
  ٤. الأسرار الخفية في العلوم العقلية (للعلمة الحلي - ت ٧٢٦هـ) - (بيروت ١٩٧٥)، تحقيق د. الألوسي بالاشتراك مع د. صالح مهدي الهاشم.
  ٥. بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان (الكويت ١٩٧٣).
  ٦. الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم (بيروت ١٩٨٠) وأعيد طبعه مرة أخرى سنة ٢٠٠٤ بزيادة فصل (الزمان في فلسفة العلم).
  ٧. دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي (بيروت ١٩٨٠).
  ٨. فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه (بيروت ١٩٨٥).
  ٩. التطور والنسبية في الأخلاق (بيروت ١٩٨٩).
  ١٠. الفلسفة والإنسان (بغداد ١٩٩٠).
  ١١. الفلسفة اليونانية قبل سقراط (بغداد ١٩٩٠).
  ١٣. محاضرات في الفلسفة الإسلامية (دار الحكمة، بغداد ١٩٩٠).
  ١٥. مدخل إلى الفلسفة (بيروت ٢٠٠٥).
  ١٦. العقلانية ومستقبلها في العالم العربي (عمّان ٢٠١١) أعادت طباعته "ضفاف" بعنوان (حول العقل والعقلانية العربية).
  ١٧. ابن رشد: دراسة نقدية معاصرة (القاهرة ٢٠٠٧) أعادت طباعته "ضفاف" بعنوان (أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد).
  ١٨. "الفن" البعد الثالث لفهم الإنسان (بيت الحكمة ٢٠٠٨).
  ١٩. في الحرية: مقاربات نظرية وتطبيقية (دار النهضة العربية للطباعة والنشر ٢٠١٠).
  ٢٠. تقييم العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه - المركز العلمي العراقي (بغداد ٢٠١١)، أعادت طباعته "منشورات ضفاف" بعنوان (العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه).
  ٢١. نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي - المركز العلمي العراقي (بغداد ٢٠١١).
- وهناك كتب مخطوطة، ذكرها حميد المطبعي في كتابه موسوعة المفكرين والأدباء العراقيين:
١. (فلسفة الشك): كتاب ألفه في الثانوية، يقع في أكثر من ٢٠٠ صفحة، يبحث في المادة ونقاش لمذهب المؤلّفة في الفلسفة المسيحية والإسلامية.
  ٢. كتاب (المتنبي من الديوان) أو (نفسية المتنبي وأدبه) يقع في حوالي ١٣٠ صفحة، وقد طوّر أحد فصوله بعنوان (أضواء جديدة على نبوة المتنبي) ونشره في مجلة كلية الآداب في جامعة بغداد عدد ١٠ لسنة ١٩٦٧.
  ٣. كتاب (رسالة في الأدب) من أربعة فصول، كلها تدور حول موضوع الأدب وغايته.
- يتبع =

أخيراً، ولأن التعريف بكل كتب الألوسي سيُطيل هذه الرسالة، كما أنه سيخرج بها عن موضوعها وتُصبح أشبه بالأرشفيف، آثرت أن أسرد أسماء كتبه وأبحاثه في هامش سابق مع اختيار ثلاثة كتب للتعريف بها في المتن لأهميتها في إعطاء تصور عن أهم أفكار الألوسي، على النحو الآتي:

### ١. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين:

طُبِع ثلاث طبعات (أولها في بغداد ١٩٦٧)، وهو أول كتبه إن استثنينا ما كتبه في الثانوية والكالوريوس وأطروحته للدكتوراة التي طبعت في السنة التالية. هذا الكتاب يُمكن وصفه بأنه (فلسفة مقارنة) حاول الألوسي فيه أن يقارن بين "الفلاسفة والمتكلمين" المسلمين، في قضية واحدة هي (مشكلة الوجود)، من خلال استعراض تفاصيل آرائهم في نصوصهم الأصلية حول مشكلة الوجود، يتكون الكتاب من مقدمة، وثلاثة أقسام: القسم الأول: استعرض فيه رأي كل من الفارابي وابن سينا بوصفهما رائدي نظرية الفيض في العالم الإسلامي، أما القسم الثاني: فاستعرض فيه نقد المتكلمين لدليل العلة التامة ونقاط الاتفاق والاختلاف بينهم وبين الفلاسفة، أما القسم الثالث: فاستعرض فيه رأي الغزالي التفصيلي من أدلة الفلاسفة على قدم العالم، وهو في مقارنته بين آرائهم لا يكتفي بحشد نصوصهم فقط، بل يشرحها حسب الحاجة ويقارن بينها، فيأتي مثلاً باعتراض للغزالي على دليل للفلاسفة يُتبعه بنقد ابن رشد لهذا الاعتراض وجواب الفلاسفة على اعتراض الغزالي وجواب الغزالي على اعتراضهم، وهكذا، والكتاب يحاول أن يقدم لنا فكرة أنه لا يمكن اقتطاع المذاهب الفلسفية أو إلغائها واستبعاد بعضها، ذلك أنك لكي تفهم ابن رشد لا بد أن تقرأ الغزالي، وتفهم الغزالي لا بد أن تقرأ ابن سينا والفارابي<sup>(١)</sup>، وهكذا.

### ٢. مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي (بالإنجليزية) (بغداد ١٩٦٨):

أطروحته للدكتوراة، ترجمتها الدكتورة باسمة جاسم الشمري إلى اللغة العربية سنة ٢٠٠٨ تحت إشراف الألوسي نفسه، وفي هذا الكتاب يبحث بداية الخلق، وهل نظرية الإيجاد من عَدَم السائدة عند المتكلمين المسلمين هي ما تدل عليها النصوص الدينية من قرآن وسنة أم لا؟ مع عمل مقارنة واسعة

٤. كتاب (مجموعة ردود منسقة) يقع في ١٠٠ صفحة يتضمن موضوعات في الفكر والأخلاق والأسر (الرق) وحال المجتمع العربي القديم والقضاء والقدر والمرأة وموقف الإسلام منها.

٥. كتاب عن (نظرية التطور - دراسة فلسفية) مخطوط منذ سنة ١٩٧٣.

٦. في الفلسفة العلمية، ذكره الألوسي في بحثه (الدرس الفلسفي في العراق من خلال الألوسي)، ص ١٥٠، وذكره كذلك صاحب بحث (الإنجاز الفلسفي للدكتور حسام محي الدين الألوسي) (مرجع سابق).

<sup>١</sup> الألوسي، الدرس الفلسفي من خلال الألوسي، (مرجع سابق)، ص ١٤٨، والبحث من كتابة الألوسي يتحدث فيه عن تجربته الفلسفية.

لفكرة الخلق كما هي في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، مع الأساطير المصرية والبابلية والسومرية، وفي التوراة والإنجيل، ويصل لنتيجة مفادها أن نصوص القرآن والحديث النبوي تُعلم الخلق من مادة أولى هي الماء، وأن فكرة الخلق من عدم لا تدل عليها النصوص بشكل قاطع.

٣. دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي (بيروت ١٩٨٠).

هذا الكتاب من أهم كتب الألوسي، ففيه بدأ يتكلم عن منهجه التكاملي ومعالم هذا المنهج في دراسة الفلسفة، مع مجموعة بحوث مهمة حاول فيها تطبيق منهجه، مثل بحث (الغزالي مشكلة وحل) الذي خرج فيه بنتائج تقول: إن الغزالي فيلسوف فيضي يقول بكل ما كفر به الفلاسفة، وأنه في تهافتة لم يكن يتكلم برأيه بقدر ما كان يُوجه كلامه لأناس محددين بناء على مستويات الخطاب التي كانت سائدة بين الفلاسفة المسلمين في تلك المرحلة، وبحث (شيئية المعدوم عند المعتزلة) الذي وصل فيه لنتيجة لم يُسبق لها، من خلال نفي "تهمة إضمار القول بقدم العالم" التي تُوجه للمعتزلة، وأثبت أن المعتزلة يتحدثون عن المعدوم في سياق العلم الإلهي وليس في سياق قضية الوجود.

هذه المؤلفات الكثيرة، متعددة الموضوعات، تجعلنا لا نستغرب وصف بعض تلاميذه لكتبه بأنها "على كثرتها وتعدد موضوعاتها تشكل مكتبة فلسفية عراقية عربية إسلامية معاصرة، ذلك أنها عالجت موضوعات حيوية جداً في الفكر الإسلامي بشقيه الفلسفي والكلامي"<sup>(١)</sup>، فكتبه تُعالج قضايا متنوعة ما بين قضايا تقليدية في الفلسفة عامة مثل فكرة الوجود والزمان والأخلاق وبواكير وبدايات الفلسفة، أو الإسلامية خاصة مثل فكرة الخلق وشك الغزالي، مع الاهتمام بالعقل والعقلانية العربية قديماً وحديثاً، عدا عن انشغاله بالواقع العربي المعاصر وكيفية النهوض به من خلال تعرضه لمفاهيم مثل الحرية وواقع الفلسفة في مجتمعنا المعاصر ومعوقاتهما، واشتباكه مع الدارسين المعاصرين للتراث الفكري والفلسفي العربي والإسلامي بالنقد والتحليل لما قدموه في عدد من كتبه.

كما أن الناظر في كتب الألوسي يجدها ذات طابع أكاديمي، تتسم بالجدية والصياغة العلمية الدقيقة، لا تشعر للحظة أنه يملأ ورقاً فقط، أو يصدر فيما يكتب عن انطباعات شخصية، بل هي تمثل دراسات متأنية عميقة لموضوعات غامضة ودقيقة وعملية، وفي بعض أبحاثه كان له اجتهادات وصل فيها إلى نتائج خالف فيها من سبقوه ممن درسوا هذا الموضوع مثل بحثه عن "شيئية المعدوم عند المعتزلة"<sup>(٢)</sup>، بل إنه في بعض

<sup>١</sup> العبيدي، الإنجاز الفلسفي للدكتور حسام محي الدين الألوسي، (مرجع سابق).

<sup>٢</sup> سيكون هناك عرض لرأيه في هذا الموضوع في الفصل القادم.

كتبه مثل كتابه عن "الزمان" كمصطلح فلسفي، وتتبعه لدى عشرات من الفلاسفة والمفكرين قديماً منذ عصور ما قبل اليونان حتى فلاسفة العلم في العصر الحديث، لا يدل على جهد وتمكن فحسب، بل إنه نمط من الدراسات عرفناها في الفكر الغربي وفي أمس الحاجة إليها في ركننا العربي حتى تصل إلى مستوى من البحث يقارب ما وصل إليه الأوروبيون<sup>(١)</sup>.

ومما يلفت النظر في كتبه امتلاؤها بالاستشهادات لغيره من فلاسفة ومفكرين لدرجة يُشعرك بأنه يكتب بحثاً محكمة لنيل درجة علمية، وإن كانت هذه السمة (أقصد امتلاء كتبه بالاستشهاد بآراء وأقوال غيره) قد تُعد سلبية في الكتابة عموماً لكونه يُكثر من ذلك لدرجة لا تكاد تمر بك صفحة من أي كتاب له دون أن يكون قد نقل عن غيره، وفي بعض الأحيان ينقل كلاماً طويلاً قد يمتد لأكثر من صفحة، بل إنه في بعض كتبه يقوم بتلخيص كتب كاملة تخدم فكرة الكتاب، مثل عرضه مُلخصاً مُفصلاً لكتاب جون استيورات مل "عن الحرية"، في كتابه "في الحرية" حيث تكلم عنه في ٣٤ صفحة<sup>(٢)</sup>، ثم أتبعه بعرض مفصل آخر لكتاب هارولد لاسكي "الحرية في الدولة الحديثة" في ١٤ صفحة<sup>(٣)</sup>، أقول قد تُعد هذه سلبية في كتبه إلا أنَّ القارئ لكتبه لن يجدها كذلك، ذلك أن الألوسي لا ينقل نقل حاطب الليل، بل نقل العارف ونقل الناقد الذي لا يقبل أي شيء دون تمحيص، فتجده ينقل بعض الآراء أو الكلام لغيره مؤيداً له مع نقده لتفاصيل في رأي المنقول عنه، أو ينقل الرأي ورأي آخر معارض له ويقارن ويحلل بينهما ويناصر رأياً على آخر، وهكذا.

وبعد، هل نستطيع بعد هذه المقدمة عن كتبه أن نتلمس من خلالها أهم معالم المشروع الفكري للدكتور حسام الألوسي؟ هذا ما سيتبين معنا في السطور القادمة.

"الفلسفة تذهب وموقف"<sup>(٤)</sup> هكذا يراها الألوسي، فكل فلسفة هي في حقيقتها موقف يعكس وعياً اجتماعياً، له بُعد أيديولوجي، ويُعبر عن مصالح مادية للطبقات المختلفة، هذه الفلسفة أو هذا الموقف الذي قد يكون عن وعي وإدراك أو بدونهما، يمثل نظرة للعالم وشكل من أشكال معرفة الواقع، والواقع هنا هو الإنسان والمجتمع والطبيعة، وبالتالي فإن الفلسفة رافقت الإنسان منذ وُجد أو لنقل منذ نطق، ففي معرض رده على فكرة "المعجزة اليونانية" بين أن فكرة التجريد أو التنظير التي تعتبر فضيلة يونانية رافقت الإنسان منذ نطق،

<sup>١</sup> صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي، (مرجع سابق) ص ١٠٨، كذلك: الجابري، المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين، (مرجع سابق)، ص ٥٩٣.

<sup>٢</sup> الصفحات ٢١٣-١٨٠ من كتاب الألوسي، في الحرية مقاربات نظرية وتطبيقية.

<sup>٣</sup> الصفحات ٢٢٧-٢١٣ من كتاب الألوسي، في الحرية مقاربات نظرية وتطبيقية.

<sup>٤</sup> الألوسي، حسام، (٢٠١٧)، الفلسفة والإنسان، بيروت منشورات ضفاف، ص ٥١.



فمنذ نطق الإنسان يكون قد جرّد، فكل تجريد هو سلسلة من الممارسات العملية الطويلة، والعمليات العقلية العليا كالتحليل والتركيب يرافقها سلسلة من المفاهيم والمحاكمات العقلية<sup>(١)</sup>، وبالتالي ليس بوسع إنسان أو مجتمع أن لا يتفلسف، قد لا يكون مبدعاً وصاحب مذهب فلسفي، ولكنه صاحب موقف أي ذا نظرة فلسفية<sup>(٢)</sup>.

بناء على ما تقدم يكون الألوسي قد تجنب القائمة الطويلة لتعاريف الفلسفة والخلافات حولها، لأنه يراها لا تفي بالغرض<sup>(٣)</sup>، وبالتالي، يقترح تعريف الفلسفة من خلال المسائل التي ندبت نفسها للبحث فيها ومن خلال أهم فروعها (فلسفة ما وراء الطبيعية، فلسفة طبيعية، فلسفة خلقية واجتماعية)، ليتضح المقصود منها<sup>(٤)</sup>.

لكن الأهم من تعريف الفلسفة أن الألوسي من خلال اعتباره الفلسفة "موقفاً"، يُخرج الفلسفة من أن تُحصر في أروقة معينة، أو في جماعة مخصوصة، ويجعل من الإنسان "كل إنسان" وجهاً لوجه معها، لا يستطيع أن ينفك عنها، فيكون كل إنسان متفلسفاً سواء أكان يعي ذلك أم لا، وسواء أكان موقف الإنسان مبني على دليل وبرهان، أو مجرد عادة وتقليد<sup>(٥)</sup>، وهذا يجعلنا نفهم موقف الألوسي وذهابه مع ماركس بأن الفلسفة ليس مهمتها وصف العالم وإنما تغييره<sup>(٦)</sup>، وكذلك دفاعه عن الفلسفة في ظل حديث البعض عن أن العلم يُغني عن الفلسفة، فإن الإنسان منذ وعى ابتداءً بالأساطير والتدين، كان ينظر إلى العالم من خلال نفسه، سواء أراد معرفة ما حوله، أو تجاوزه إلى عالم آخر، أو تجاوز الواقع إلى مثال، في كل هذه الأحوال كان التفلسف مرتبطاً بالإنسان، والنتيجة أن الفلسفة مرتبطة بالحياة ابتداءً<sup>(٧)</sup>، فلا يمكن الاستغناء عنها.

ودعوى الاستغناء عن الفلسفة لصالح العلم، ناتجة عن نظرة تجزئية لا ترى الصورة الكلية للعالم، تشبه القول الشائع: إن رؤية الأشجار تمنع من رؤية الغابة، فتوسع العلوم واستقلالها عن الفلسفة لا يعني بحال إلغاء دور الفلسفة، ولا استغناء الإنسان عنها، لأن العلوم مهما توسعت وتكاملت لا تعطي نظرة كلية للأشياء، فالإنسان لا يعيش ببعد الحاضر فقط، بل له أبعاد تمتد ما بين الماضي والمستقبل، وله أبعاد روحية واجتماعية وجمالية ونفسية.. الخ، والعلوم لا تقدم له إلا أجزاءً مبعثرة لا يجمعها جامع، فالجامع لها والذي يُعطي لها نظرة كلية هو الفلسفة وتاريخ الفلسفة، مستشهداً بقول زكريا إبراهيم: "ولسنا ندرى، لماذا يعيب البعض على الفلسفة أنها لم تستطع بعد أن تتوصل إلى أي حل نهائي لأية مشكلة من مشكلاتها، في حين أنه لمن العبث حقاً

<sup>١</sup> الألوسي، حسام، (٢٠١٧)، بواكير الفلسفة قبل طاليس، بيروت منشورات ضفاف، ص ٧٤.

<sup>٢</sup> الراوي، عبد الستار، المنهج عند الألوسي، (مرجع سابق)، ص ٢٧٣.

<sup>٣</sup> الألوسي، حسام، (١٩٦٨)، حول لا عقلانية الفلسفة (١)، مجلة الآداب البيروتية، عدد ٦، ص ٢٧.

<sup>٤</sup> الألوسي، حسام، (٢٠١٧)، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، بيروت منشورات ضفاف، ص ١٢.

<sup>٥</sup> الألوسي، حول لا عقلانية الفلسفة (١)، (مرجع سابق)، ص ٢٧.

<sup>٦</sup> مر معنا سابقاً قول ماركس: (لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر الهام هو تحويله)، ماركس، أنجلز، الإيديولوجية الألمانية، (مرجع سابق)، ص ٦٥٣.

<sup>٧</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٧٢.

أن نتصور انتهاء الفلسفة في عالم لا ينتهي فيه شيء! وإلا، فليقل لنا خصوم الفلسفة الأعزاء، هل كتب اللحن الأخير؟ هل رُسمت اللوحة الأخيرة؟ هل اخترعت الآلة النهائية؟ هل اكتشف القانون العلمي الحاسم؟ ألا يُظهرنا الواقع نفسه على أن ثمة حاجة مستمرة دائماً إلى إعادة تأويل التجربة؟<sup>(١)</sup>، وهناك يأتي دور الفلسفة.

وبناء على نظرتة هذه يُدرك القارئ لكتبه كم كان مشغولاً بالواقع العربي والارتقاء به. مؤكداً باستمرار على التزامه الأخلاقي بقضية الدفاع عن العقل الإنساني بوصفه طاقة إبداعية خلقة لا ثوقفه مسلمات<sup>(٢)</sup>، مع دفاعه عن ضرورة توفير الحرية للعقل ليدع ويخوض غمار البحث والتنقيب في كل ميدان دون قيود ولا حدود.

فحديث الألوسي عن العقلانية العربية لم يقتصر على عصور الازدهار فقط، بل نجده يُعرج على الحاضر ويتكلم عن مُعوقات الفعل الفلسفي في بلادنا، نجد ذلك في كتبه (حول العقل والعقلانية العربية) و(العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه) و(في الحرية) و(الفلسفة والإنسان) التي خصص فصولاً كاملة فيها للحديث عن واقعنا العربي المعاصر ومشكلات الفلسفة فيه، ودور العقل والتُخب في بناء ثقافة عربية مستقلة، ومستقبل العقلانية العربية، عدا عن خوضه حوارات طويلة مع كثير من المفكرين والمشتغلين المعاصرين بالشأن الفلسفي حول دراسة التراث الفلسفي العربي والإسلامي وكيفية الحكم عليه، نجد ذلك في كتابيه (العقل العربي) سالف الذكر، و(نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي).

كما أنه في كل كتبه التي تكلم فيها عن العقلانية العربية كان يتحدث عن الحاضر، ويحاول معالجة العراقيل التي تعترض طريق الفيلسوف في الوطن العربي، فيُعد في كتابه الفلسفة والإنسان العراقيل التي تعترض الفيلسوف في الوطن العربي بما يلي: "قوة أعداء الفلسفة، وشيوع الاتجاهات المحافظة واللاعقلانية، وغياب النص الفلسفي، والعقبات الاجتماعية والسياسية والتخلف الثقافي، والانقطاع الحضاري، والخطأ في المنهج (السلفي، الانتقائي، العدمي، اللاتاريخي، ... الخ)"<sup>(٣)</sup>، مما جعل الفلسفة السائدة في مجتمعنا العربي اليوم لا تختلف عن الفلسفة التي كانت سائدة في العصور الوسطى قبل النهضة الأوروبية، والتي كانت تتصف بعدم الاهتمام بالعلم، وتنطلق من فرضيات مذهبية جامدة، وتحاول حل المسائل بالتأمل دون التجربة العينية، واهتمامها بالجدل اللفظي المنطقي دون مبرر<sup>(٤)</sup>، مقدماً في الوقت نفسه رؤية للارتقاء والخروج من الواقع البائس للمجتمع العربي، فهو يرى أن رياح التغيير التي هبت على أوروبا منذ عصر النهضة "لم تبدأ عندنا

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ٩١-٩٤، كذلك: إبراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، بدون سنة طبع، ص ٢١٩.

<sup>٢</sup> الراوي، المنهج عند الألوسي، (مرجع سابق)، ص ٢٧٢.

<sup>٣</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٠٩، كذلك يُنظر مقابلة مع الألوسي في مجلة البحرين الثقافية العدد ١٩ لسنة ١٩٩٩ ص ٤١-٤٩.

<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص ٢١٦، والألوسي هنا يتابع جون لويس في ذكره لما اتصفت به فلسفة العصور الوسطى، في كتابه مدخل إلى الفلسفة، ص ٧٥.

أو لا زالت في القماط"<sup>(١)</sup> حسب تعبيره، وبالتالي فإن عملية التغيير لا تحتل النقاش ولا التأجيل، وهو في هذا المجال لا يُبشر بفلسفة محددة مسبقاً، بل يريد الانتقال من مرحلة علمية وفكرية إلى أخرى، مع تغيير الأسس المادية لمجتمعاتنا، والإسراع في تغيير العقلية تغييراً علمياً وحديثاً من خلال الاتصال بكل أشكال الفكر الفلسفي والعلمي الحديث على جميع المستويات.

ويؤكد في الوقت نفسه على أن الأخذ بمبدأ الحرية يحسم المسألة كخطوة أولى لأي تجديد وعلاج، مما يفتح الباب للصراع بين القديم والجديد ولن تكون نتيجة هذا الصراع إلا خير عميم على المدى البعيد، فالألوسي على الرغم من أنه صاحب اتجاه ماركسي إلا أنه يرفض استثناء أي فلسفة من التواجد في الساحة بل يدعو لوجودها كلها، القديم منها والحديث، مع عدم إيمانه بوجود فكرة قديمة أو حديثة، فهو يطرح منهجاً خاصاً به لدراسة أي مذهب أو فكرة فلسفية، ووفق هذا المنهج يرفض اطراح أي فكر أو فلسفة بحجة قديمها، ويعتبر أن من يدعون لتجاوز دراسة الميثالوجيا مثلاً أو الميتافيزيقا والعقائد البدائية أو طرح الفكر الوسيط كله، تنقصهم الرؤية المنهجية التاريخية الجدلية التطورية، لأن هذه المواضيع حقل ثري له نتائج مفيدة في معرفة تاريخ الإنسان وحضارته وحل المشاكل التي رافقته طويلاً، فليس هناك موضوع قديم أو جديد، المهم هو المنهج الذي تُدرس من خلاله هذه المواضيع<sup>(٢)</sup>، كما أنها لا تُدرس على أساس الصواب والخطأ بل لمعرفة الحالة الموضوعية التي دعت لها، وأشكال الوعي الاجتماعي المرتبط بها<sup>(٣)</sup>.

كما كان له في كتابيه (من الميثالوجيا إلى الفلسفة) و(الفلسفة اليونانية قبل أرسطو)، وحتى في كتابه (الفلسفة والإنسان)، وبعض بحوثه محاججات طويلة لآراء المفكرين الغربيين والمستشرقين ومن شايهم من دارسين عرب ممن يقولون بإبداع العقل اليوناني للفلسفة، فهو من الرافضين لفكرة "المعجزة اليونانية" مؤكداً أن التفكير والتأمل والتجريد سابق على اليونان، فلا يوجد وقت ولا مكان يمكن أن يقال أنه فيهما ومعهما بدأ التفكير، فقد آمن الألوسي بأن الفكر الفلسفي متواصل وأن اللاحق يبني على السابق، وأنه لا يوجد معجزات في الإنتاج الفلسفي. وبناء عليه فإن أي فيلسوف أو فكر فلسفي هو ابن زمانه وابن بيئته، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والعلمية كلها تؤثر فيه، وبالتالي فالليونان لم يكونوا طفرة بين إهم زمانهم، وإنما ساهمت عوامل كثيرة في تميزهم، فالقفزة التي حصلت مع اليونان سبقها تجمع كمّي هو حصيلة ما كسبته البشرية قبل اليونان،

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ٢١٥-٢١٦.

<sup>٢</sup> المرجع نفسه، ص ٢٢٣-٢٢٤.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

فَهُمْ يَدِينُونَ لحضارات أخرى مجاورة كحضارات بحر إيجة ووادي الرافدين والنيل<sup>(١)</sup>، معتبراً أن وراء دعوة المعجزة اليونانية مركزية أوروبية وعنصرية وسوء فهم للحضارة وتجاهل لدور الإنسان قبل اليونان<sup>(٢)</sup>.

والتراث الفلسفي والفكري العربي والإسلامي حاضر بقوة في فكر الألوسي، فهو مدافع كبير عنه، يرى أن العقل العربي كان مبدعاً وفاعلاً في فترة ازدهاره مقابل العقل اليوناني، مؤكداً على أن الفلسفة العربية لم تكن فلسفة يونانية بلغة عربية، كما ذهب إلى ذلك (رينان) في كتابه (ابن رشد) فالفلسفة بوصفها رؤية شمولية للكون والعالم والحياة لا تخص مجتمعاً بعينه، بل من أهم صفاتها هي العالمية<sup>(٣)</sup>، لكنه يرفض الوقوف عنده والتفوق عليه، ويدعو لدراسته بروح جديدة وعقلية مفتوحة على العصر الحديث وما استجد من بعد هذا التراث<sup>(٤)</sup>.

أما بخصوص منهجه الذي يراه لدراسة كل فيلسوف أو مذهب فلسفي فهو يتحدث عنه بشكل دائم، وعن محاولة تطبيقه في كل كتبه، المنهج " الجدلي التاريخي التكاملي" كما يسميه وهو منهج مصبوغ بصبغة ماركسية واضحة، هذا المنهج الذي يعتبر أن تباشيره بدأت معه منذ إعداده أطروحته للدكتوراة في جامعة كامبريدج من سنة ١٩٦١-١٩٦٥<sup>(٥)</sup>، وكان أول شرح له وتوضيح في كتابه "دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي" وهو من أوائل كتبه<sup>(٦)</sup>، ثم عاد في كتاب "الفلسفة والإنسان"<sup>(٧)</sup> وفي بحث "البنية والعلاقة"<sup>(٨)</sup>، للحديث عن هذا المنهج مع تطوير جديد عليه، ليعود أخيراً للكلام عن أسس هذا المنهج كما حددها في بحثه (الدرس الفلسفي في العراق من خلال الألوسي) الذي نُشر في العدد التاسع من مجلة أوراق فلسفية شهر يناير لسنة ٢٠٠٤، وسيكون لنا وقفة مطولة مع هذا المنهج في فصل قادم.

بعد كل ما تقدم، أستطيع الآن أن أقول بأن أهم معالم فكر الألوسي تتمثل في خمسة محاور يُركز عليها كثيراً في كتبه ومؤلفاته، وهي على النحو الآتي:

المحور الأول: الفلسفة موقف، مهمتها تغيير العالم، وبالتالي لا يمكن لأي مجتمع أن يستغني عنها، ولا يمكن لأي علم أن يكون بديلاً عنها، لأنها أحد أبعاد فهم الإنسان وتاريخه.

١ الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس، (مرجع سابق)، ص ٤-٥.

٢ الألوسي، الدرس الفلسفي في العراق من خلال الألوسي، (مرجع سابق)، ص ١٤٩.

٣ الراوي، المنهج عند حسام الألوسي، (مرجع سابق)، ص ٢٧٢.

٤ الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٢١-٢٢٢.

٥ الألوسي، حسام (٢٠١١)، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، بيروت دار ومكتبة البصائر، ص ٩.

٦ طبعته الأولى سنة ١٩٨٠.

٧ طبعته الأولى سنة ١٩٩٠.

٨ نشره في نفس سنة كتاب "الفلسفة والإنسان" سنة ١٩٩٠.

المحور الثاني: التفكير والفكر متواصل، واللاحق يبني على السابق، فلا يوجد طفرات ولا معجزات في عالم الفكر والفلسفة، وبالتالي يرفض استبعاد أي فكر بحجة قدمه، ويدافع عن ضرورة تواجد كل الأفكار والفلسفات في الساحة، وإنما المعول عليه هو المنهج المتبع في الدراسة.

المحور الثالث: الألوسي مدافع ومنصف للتراث الفكري الفلسفي العربي والإسلامي، ويرى أن العقل العربي والإسلامي كان فاعلاً في عصور ازدهاره، فاعلية نفتقد مثلها في واقعنا المعاصر.

المحور الرابع: كثير من المشاكل والأخطاء في دراسة الفلسفة والأفكار الفلسفية ترجع للمنهج المتبع في الدراسة، لذلك هو يطرح منهجاً خاصاً يُعول عليه كثيراً ويراه الأصوب في دراسة أي فيلسوف أو مذهب فلسفي وهو ذو صبغة ماركسية واضحة، مر بمراحل تطور سنفصلها في قسم خاص من هذه الرسالة.

المحور الخامس: يرى الألوسي بأن عملية النقد عملية مستمرة ولا تتوقف، ولأننا في واقع سيء والوقت ليس في صالحنا، يُركز في كتبه ومؤلفاته على قضايا مهمة وعملية ولها تماس بالواقع العربي المعاصر، ويعتبر أن الحرية هي البوابة لكل تغيير وتجديد.

## الفصل الثاني

### المنهج التكاملي عند الدكتور حسام الألوسي

#### مقدمة:

للألوسي حضور في الدراسات العربية المعاصرة، وقد كتبت عنه أبحاث كثيرة، يمكن على سبيل المثال لا الحصر القول أنه في أكثر من مؤتمر وندوة فلسفية كانت هناك أوراق قدمت وأبحاث نوقشت تتناول جوانب من فكره، عدا عمن تناولوه في كتبهم، ففي كتاب "من الآخر إلى الذات" لحسن مجيد العبيدي، تناول في الفصل الأول من القسم الثاني المنهج التاريخي الجدلي (التكاملي) ممثلاً بالألوسي<sup>(١)</sup>، وفي كتاب (المفكرون العرب مشاريع وتطلعات)، من تأليف مجموعة من الأكاديميين العرب، هناك بحث مهم بعنوان (جدل الماركسية والأيدولوجيا والأخلاق في فلسفة حسام الألوسي، لحيدر علي سلامة)<sup>(٢)</sup>.

كما أن بيت الحكمة العراقي في أكثر من ندوة من ندواته قدمت أوراق تتناول جوانب من فكره وفلسفته، ففي ندوة الفكر الفلسفي العربي المعاصر سنة ١٩٩٨، قدم بحث بعنوان (خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر تأملات أولى أ.د. عبد الستار الراوي) تناول فيه مشروع الألوسي بعنوان العقلانية التكاملية<sup>(٣)</sup>، وبحث (العقلانية العربية النقدية والموقف من المتغيرات الفلسفية العالمية المعاصرة أ.د. علي حسين الجابري)، تحدث فيه عن الألوسي كأحد العقلانيين العرب ممن له موقف من المتغيرات الفلسفية المعاصرة<sup>(٤)</sup>، وكان للألوسي نفسه بحث في نفس الندوة بعنوان "نقد المذاهب الأخرى من خلال المذهب التكاملي"<sup>(٥)</sup>، وفي أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن لبيت الحكمة، سنة ٢٠٠٩، قدمت ورقة بعنوان (قراءة في فكر الألوسي الفيلسوف والإنسان) د. عادل المخزومي<sup>(٦)</sup>.

أما خارج العراق، ففي الندوة الفلسفية الثانية عشرة: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، التي أقامتها جامعة القاهرة والجمعية الفلسفية المصرية ومركز دراسات الوحدة العربية، قدمت ورقة بعنوان

<sup>١</sup> العبيدي، حسن مجيد، (٢٠٠٨)، من الآخر إلى الذات، بيروت، دار الطليعة، ص ٩٥.

<sup>٢</sup> طبع سنة (٢٠١٧)، ط ١، بيروت، دار الرافدين، الصفحات ٥٦٩-٥٩٨.

<sup>٣</sup> الراوي، عبد الستار، (١٩٩٨)، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر تأملات أولى، ندوة الفكر الفلسفي العربي المعاصر، سلسلة المادة الحرة ٣٨، بيت الحكمة، بغداد، ص ٤١-٥١.

<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص ٢٣٧.

<sup>٥</sup> المرجع نفسه، الصفحات ٣١١-٤١٣.

<sup>٦</sup> المخزومي، عادل، (٢٠٠٩)، قراءة في فكر الألوسي الفيلسوف والإنسان، المؤتمر الفلسفي الثامن لبيت الحكمة العراقي (أزمة الفلسفة في العالم العربي)، بغداد (٢٠٠٩)، ص ٩٧-١٠٩.

(المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين: دراسة أولية، أ.د. علي حسين الجابري)<sup>(١)</sup>، تكلم فيها عن جهود الألوسي الفلسفية في العراق.

كذلك مجلة أوراق فلسفية التي خصصت ملفاً خاصاً عن الألوسي، في العدد التاسع لسنة ٢٠٠٤، يتألف من ثلاثة أبحاث، واحد منها من كتابة الألوسي نفسه، والآخرين هما: حسام الدين الألوسي المنهج والرؤية، أحمد عبد الحليم عطية، وأصالة الألوسي الفلسفية، أ.د. علي حسين الجابري، وكذلك في موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطه العربية الأكاديمية للفلسفة، بحث بعنوان (حسام الألوسي والمنهج التكاملي في الفلسفة، د. حسين عبد الزهرة الشيخ)، وهو جزء من رسالته للدكتوراة التي كانت عن تجربة الألوسي الفلسفية. لذلك، فالحديث عنه يجعل الباحث يحتار من أين يتناولوه خصوصاً أن غالب من تناولوه بالدراسة هم ممن تتلمذوا على يديه أو كانوا زمالين له وجالسوه وسمعوا منه، فهم أُخْبِرُ الناس به وبأفكاره، وفي هذا الفصل سأتناول منهجه الذي ارتضاه ورأى أنه الأفضل والأنسب لدراسة الفلسفة وقضاياها، وسيكون تناولي له في مطلبين، الأول: عن منهجه كما يعرضه في كتبه وأبحاثه المختلفة، والثاني: تطبيقات منهجه في بحثين من أبحاثه.

### المطلب الأول: منهج الألوسي كما طرحه في كتبه المختلفة:

يكاد يكون المنهج هو الأساس الذي يتم من خلاله تقييم أي فيلسوف أو فلسفة أو فكرة معينة، ذلك أن الفلسفة منهج قبل أن تكون جمع معارف ومعلومات، ومناهج البحث هي طرق الاستدلال التي لا يستغني عنها باحث في أي علم، والفلسفة خصوصاً بدون منهج تموت، لأنها تصبح مجرد جمع معلومات وتصنيف معارف، وعندها ينشأ من هذا التجميع للمعلومات تضاربٌ بينها وخط للصواب مع الخطأ، والصحيح مع الباطل، والعلمي مع الأسطوري دون أي اتساق أو معيار للصدق بينها<sup>(٢)</sup>، وبالتالي كان الاهتمام بالمنهج من صلب عمل الفيلسوف أو المشتغلين بالشأن الفكري والفلسفي.

جاء في لسان العرب تحت الجذر الثلاثي "نَهَجَ: طريقٌ نَهَجٌ: بَيَّن واضح، وأنَهَجَ الطريق: وَضَحَ واستبان وصار نهجاً واضحاً بيناً، وسبيل منهج: كنهج، والمنهاج كالمنهج، والمنهاج: الطريق الواضح، وفلان يستنهج سبيل فلان أي يسلك مسلكه"<sup>(٣)</sup>.

<sup>١</sup> الجابري، علي حسين، (٢٠٠٠)، المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين: دراسة أولية، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، القاهرة (٢٠٠٠)، الصفحات ٥٧٥-٦٠٥.

<sup>٢</sup> حنفي، حسن (٢٠٢٠)، دراسات فلسفية، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، جزء ٢ ص ٥٧.

<sup>٣</sup> منظور، ابن، (٢٠٠٤)، لسان العرب، مادة نهج، بيروت، دار صادر، مجلد ١٤، ص ٣٦٥.

وجاء في الموسوعة الفلسفية في مادة (منهج علمي) "المنهج هو الطريق المتبوع، وهو بالمعنى العلمي مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين"<sup>(١)</sup>، وهذا المنهج يختلف في الدراسات المختلفة ويتنوع بحسب الغاية منه وطبيعة العلم أو الموضوع المدروس من خلاله، كما أنه يختلف من عصر إلى عصر، وقد شهد التاريخ العلمي والفلسفي تنوع وتطور في المناهج، فكان المنهج مع أرسطو منطقياً ينزل من الكليات إلى الجزئيات، وفي العصور الوسطى نبه روجر بيكون إلى ضرورة موازنة المنهج المنطقي بمنهج تجريبي، ثم زاد الاهتمام بالمنهج الرياضي ليتوازن مع المنهج التجريبي، وتطور المنهج التجريبي مع فرانسيس بيكون، كما تطور المنهج المنطقي من خلال ديكارت، وإن كان من الناحية التفصيلية لا يوجد شيء اسمه منهج علمي موحد، على الرغم من أن كل هذه المناهج تقوم على علاقة جدلية بين الملاحظة التجريبية وتفسيرها، إلا أن تفاصيل هذه المناهج تركت للظروف التقنية في المعمل ولطبيعة الموضوعات محل الدراسة<sup>(٢)</sup>، وذكر صاحب المعجم الفلسفي أن "المنهج على العموم هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء، أو في عمل شيء، أو في تعليم شيء، طبقاً لمبادئ معينة، وبنظام معين، وبغية الوصول إلى غاية معينة"<sup>(٣)</sup>.

من خلال ما تقدم نستطيع أن نقول بأن المنهج هو محاولة تنظيم للمعرفة والبحث العلمي، لجعلها مثمرة ومنتجة، فالمنهج في أي دراسة يجمع بين جانب نظري يتعلق بجمع المعلومات وتصنيفها، وجانب عملي يتعلق باختبار هذه المعلومات وتقديم البراهين على صحتها أو بطلانها، وهو يختلف من باحث لآخر لذلك تختلف النتائج بين الباحثين (والحديث هنا عن الدراسات الإنسانية والاجتماعية، لا العلوم الطبيعية لأنها تعتمد المنهج التجريبي والملاحظة)، كما أنّ حرص أي مفكر أو فيلسوف أو عالم على المنهج هو في أساسه حرص على اقتفاء الطريقة الصحيحة التي توصله إلى النتائج<sup>(٤)</sup>.

وقد كانت قضية المنهج إحدى القضايا التي اشتغل بها الألوسي، يظهر ذلك من خلال حديثه المتكرر عنها، فقد كانت له وقفة مطولة مع مناهج دراسة الفلسفة، وقدم نقداً لكثير منها، مؤكداً على أن كثيراً من النتائج الخاطئة في كثير من الدراسات الفلسفية ترجع لمشكلة في المنهج المتبع في هذه الدراسات، واقترح منهجاً يراه الأسلم والأصوب لدراسة الفلسفة والفلاسفة وأي من قضاياها، ولمعالجة قضايا الفكر القديم والمعاصر،

<sup>١</sup> الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية (مادة منهج علمي)، بيروت: دار ابن زيدون، ص ٤٧١ وما بعدها.

<sup>٢</sup> الحفني، الموسوعة الفلسفية (مادة منهج علمي)، (المرجع السابق)، ص ٤٧١ وما بعدها.

<sup>٣</sup> وهبة، مراد (٢٠٠٧)، المعجم الفلسفي، (مادة منهج)، القاهرة: دار قباء الحديثة، ص ٦٢٨.

<sup>٤</sup> وإن كان هذا الكلام ليس على إطلاقه، فهناك من له رأي آخر، وربما يُعتبر موقف فيلسوف العلم المعاصر "بول فييرابند" (paul feyabend) من أكثر المواقف جرأة من المنهج، حيث يرى أنه ليس هناك منهج علمي، ولا توجد مجموعة من الإجراءات أو القواعد تشكل أساساً لكل نموذج بحث علمي وضماناً له. يُنظر، بوصالحج، حمدان، (٢٠٢٠)، إشكالية المنهج والحقيقة بين هانز غادامير وبول فييرابند، مجلة آفاق للعلوم، مج ٥، ع ٤٤، ص ٢١٨-٢٢٦.



يسميه **المنهج التاريخي الجدلي (التكاملي)**<sup>(١)</sup>، وقد كتبت عن منهجه مجموعة أبحاث تناولته بالتحليل من بعض الدارسين<sup>(٢)</sup>، وأنا هنا أعرض منهجه كما شرحه هو في كتبه بحسب ترتيبها الزمني، مع بيان مواضع التطور على منهجه، غير أنني سأحاول أن أرجع عوامل هذا المنهج لأصولها التي استقى منها الألوسي منهجه، فالألوسي ماركسي الهوى، وهو ينتج في كل ما يكتبه من هذا الميل الذي يحكم نظرته للفلسفة والفكر، كما أنه يسعى لمنهج تكاملي لا يهمل شيئاً من مواضيع الفلسفة ولا أفكارها بحجة أنه قديم أو تم تجاوزه، فلا يوجد موضوع جديد أو موضوع قديم بحسب الألوسي، إنما هناك منهج جديد أو قديم في دراسة قضايا الفلسفة ورجالها، ويتبين ذلك من موقفه من الفلسفات المثالية التي لا يراها نظرة علمية للعالم، ومع ذلك يرفض طرحها أو اعتبارها هراء<sup>(٣)</sup>، على الرغم من أن تعامله مع المثالية لا يتجاوز اعتبارها جزءاً من تاريخ الفلسفة في سبيل التأكيد على فكرة الصراع بين الطبقات الاجتماعية وبين قوى التقدم والقوى الرجعية، كما أنني سأتناول في ختام هذا الفصل دراستين له طَبَّقَ فيها منهجه.

فما هو منهجه؟ وما هي العوامل التي يقوم عليه؟ وما هي معالم التكاملية التي ينادي بها في ضوء نقده للمناهج الأخرى في دراسة الفلسفة؟ وهل استطاع فعلاً تطبيق هذا المنهج في كتبه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في هذا الفصل.

### المنهج التاريخي الجدلي التكاملي:

كان أول حديثٍ للألوسي عن منهجه مُفصلاً في كتابه: (دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي)<sup>(٤)</sup>، على الرغم من أنه يعتبر أن تباشير هذا المنهج بدأت معه منذ إعدادهِ أطروحته للدكتوراة في جامعة كامبريدج من سنة ١٩٦١-١٩٦٥<sup>(٥)</sup>، لكنه لم يكتب عن هذا المنهج إلا في كتابه (دراسات)، حيث تحدث عنه وعن العوامل التي يقوم عليها، مع نقده للمناهج الأخرى التي يراها لا تفي بالمطلوب من دراسة أي فيلسوف أو قضية فلسفية، ثم أتبعه بحديثٍ آخر مفصل مع إضافات جديدة في كتابه: (الفلسفة والإنسان)<sup>(٦)</sup> بالإضافة إلى أبحاث خاصة عنه، مع الإشارة له في كتبه الأخرى، ومحاولة تطبيقه في غالب كتبه.

<sup>١</sup> في بداية كتابات الألوسي عن منهجه سمّاه **التاريخي الجدلي دون التكاملي**، ثم أضاف وصف **التكاملي** متأخراً، خصوصاً في كتابه **الفلسفة والإنسان**.  
<sup>٢</sup> ممن كتب عن منهج الألوسي، د. حسين الشيخ في أطروحته للدكتوراة (**التجربة الفلسفية عند حسام الألوسي**)، د. عبد الستار الراوي في بحث بعنوان (**المنهج عند الألوسي**) مجلة أوراق فلسفية العدد ٤٠ لسنة ٢٠١٤، د. أحمد عبد الحليم عطية في بحث بعنوان (**حسام الدين الألوسي المنهج والرواية**) مجلة أوراق فلسفية العدد ٩ لسنة ٢٠٠٤، كذلك: د. هديل سعدي موسى في بحث (**المنجز في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر محسن مهدي وحسام الألوسي أنموذجاً**) مجلة الأستاذ العدد ٢٢٢ لسنة ٢٠١٧.  
<sup>٣</sup> الشيخ، **التجربة الفلسفية عند الألوسي**، ص ٨٨-٨٩، وهو ينقل عن كتاب **الفلسفة العلمية للألوسي** وهو كتاب مخطوط لم يطبع، ينظر كذلك: الألوسي، **الفلسفة والإنسان**، ص ١٩٩-٢٠٠.

<sup>٤</sup> طبعته الأولى سنة ١٩٨٠م.

<sup>٥</sup> الألوسي، **نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي**، (مرجع سابق)، ص ٩.

<sup>٦</sup> طبعته الأولى سنة ١٩٩٠م.

ومن خلال شرحه لهذا المنهج يتبين أنه حاول أن يجمع محاسن ويتجنب سلبيات بعض المناهج التي يرى أنها وحدها لا تكفي في دراسة أية قضية فلسفية، فاستعراض ما كتبه عن منهجه يُظهر لنا منهجاً مركباً تحليلياً يشوبه تقليد لطروحات الفلاسفة الغربيين<sup>(١)</sup>، ويظهر بوضوح الأثر الماركسي في صياغة منهجه، على الرغم من أن هذا الاتجاه الإيديولوجي قد باعد بينه وبين حشد كبير من المثقفين والقراء على حد تعبير عبد الستار الراوي<sup>(٢)</sup>، إلا أن الألوسي يُصر على منهجه ويؤكد عليه في غالب كتبه، مما جعل أبحاثه الأولى تتصف بنوع من الوثوقية والإطلاقية بسبب هذا المنهج الذي لم يَشْكُ في صدق نتائجه<sup>(٣)</sup>، قبل أن يعود في كتابه (الفلسفة والإنسان) للحديث عن هذا المنهج متجاوزاً الأحادية الأيديولوجية التي ظهرت في كتابه "دراسات" مستبدلاً إياها بـ (التكاملية)، متخطياً مرحلة كاملة من حياته الفكرية، متحدثاً بلغة ذات طابع عقلاني رحب بعيدة عن الوثوقية والإطلاقية، وقد ظهرت هذه المراجعات النقدية في تجربته في بحوثه اللاحقة، ومنها "البنية والعلاقة"<sup>(٤)</sup> حيث ركز فيه على (العامل الفردي) كعامل مهم في تفسير الاختلافات بين المذاهب الفلسفية، في حين عدَّ الفعل الاقتصادي وهو العامل الأهم في المنهج الماركسي، عاملاً ثانوياً<sup>(٥)</sup> لا يمكن أن يُفسر لنا التنوع والاختلاف بين الفلاسفة<sup>(٦)</sup>.

وقبل أن أشرح هذا المنهج والعوامل التي يتكون منها من خلال كتابيه وأبحاثه التي تحدث فيها عنه، أجدني قبل ذلك مضطراً لاستعراض نقده للمناهج الفلسفية التي تعرّض لها بالنقد، والتي تُعد برأي الألوسي قاصرة بشكل أو بآخر عما يراه من منهج يفي بمتطلبات البحث الفلسفي<sup>(٧)</sup>، ثم نحاول تلمس من أين جاء بمنهجه؟ ومن أين استخلص مكوناته؟ والتطور الذي حصل على منهجه بين الكتّابين المذكورين<sup>(٨)</sup>:

### نقد الألوسي لبعض مناهج دراسة الفلسفة:

أولاً: المنهج اللاتاريخي، أو المنهج الانتقائي المتحيّز: هكذا أسماه الألوسي، وهو منهج ينطلق من أحكام مسبقة، يحاول أن يُنطق الفلسفة والفلاسفة ومذاهبهم ما يراه هو صحيحاً ومقبولاً من اعتقادات وآراء، فهو منهج لا تطوري ولا اجتماعي ولا يربط الأفكار بالواقع المادي والاجتماعي الذي نشأت وظهرت فيه،

١ الجابري، أصالة الألوسي الفلسفية (مرجع سابق)، ص ٧.

٢ الراوي، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر تأملات أولى، (مرجع سابق)، ص ١٩-٥٦.

٣ الشيخ، التجربة الفلسفية عند حسام الألوسي، (مرجع سابق)، ص ٨٧.

٤ نُشر أول مرة في المجلة الفلسفية العربية، الأردن، ١٩٩٠، وحالياً هو منشور ضمن كتابه (حول العقل والعقلانية العربية).

٥ سيتبين لنا عدم دقة هذا الكلام للراوي عند الحديث عن التطورات التي حصلت على منهج الألوسي.

٦ الراوي، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، (مرجع سابق)، ص ٤٥-٤٦.

٧ الشيخ، التجربة الفلسفية عند حسام الألوسي، (مرجع سابق)، ص ٦٩.

٨ المدة الزمنية التي تفصل بين طبعتي الكتّابين الأولى ١٠ سنوات.

وهذا المنهج برأي الألوسي له حسنة واحدة فقط وهي الالتفات لنص مهمل أو تخريج نص يستفيد منه دارس آخر<sup>(١)</sup>.

ويقترح عكس ذلك دراسة الفلسفة وتاريخها من خلال الأخذ بـ "مبدأ التاريخية"، ولا يقصد بالتاريخية البحث عن الجذور التاريخية للأفكار فقط، إنما وضع الأفكار والفلسفات في موضعها الصحيح من حركة ومسار الفكر العالمية، فالأفكار لا تقوم بالفراغ بل تقوم ضمن علاقات متعددة وظروف اجتماعية ومستوى علمي، كلها تساهم في تشكل الأفكار ونضجها، فلا بد لأجل فهمها أن تُدرس في موضعها وزمانها، فنحن الآن لو حكمنا مثلاً على "كتاب الأمير لميكافيلي" بطريقة مجردة وبما نعرفه في زماننا وما وصلنا له من تقدم على مستوى الأفكار وحقوق الإنسان، نجد أن الكتاب يُشرعن للاستبداد وانتهاك إن لم نُقل إلغاء حقوق الإنسان، لكننا عندما نحكم عليه في ظل الظروف التي ظهر فيها الكتاب سنجد أنه يمثل نظرة تقدمية قياساً على ظروف الصراع الذي كان بين الإقطاع (قوى المحافظة) والملكيّات الجديدة (قوى التقدم)<sup>(٢)</sup>.

كما يقترح الأخذ بـ "مبدأ الاجتماعية أو العلائقية": الذي يتمثل في ثلاثة أمور لا بد من مراعاتها عند أي دراسة، أولها: ارتباط المذاهب الفلسفية بالعلاقات الاجتماعية المعاصرة لها في فترتها الزمنية، وثانيها: موقف الفلسفة من الصراع القائم بين القوى الاجتماعية الرئيسية، وثالثها: علاقتها بأشكال الوعي المختلفة مثل الدين والسياسة والعلم والفن والأيدولوجيا.. الخ<sup>(٣)</sup>.

**ثانياً: المنهج المثالي أو الميتافيزيقي:** الذي يرى أنه منهج يدرس ويُحلل الظواهر منفصلة عن بعضها دون النظر لما يربط بينها من عرى، فيُدرّس فكر الفيلسوف مفصلاً عن التراث الفلسفي قبله، ومفصلاً عن ظروفه ومجتمعه وزمانه، وحتى دراسة رأي الفيلسوف في جزئية معينة يكون مفصلاً عن مجموع فكره، فهذا المنهج يتعامل مع الأفكار وكأنها نتاج عقول خارج الزمان والمكان تُبدع في الفراغ، فالتة من العلاقات السببية، وكأنها تعيش في عالم خاص بها أو كأن الأفكار مسائل رياضية بحتة<sup>(٤)</sup>، وهو "منهج يجهل حقيقة التغير والحركة ويقول بالسكون وشعاره لا جديد تحت الشمس"<sup>(٥)</sup>.

<sup>١</sup> الألوسي، حسام (١٩٨٠)، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص ٢٤.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ١٢، كذلك: الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٠٢ وما بعدها.

<sup>٣</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٠٥.

<sup>٤</sup> قد يبدو هذا المنهج شبيهاً بالأول ولا يختلف عنه، لكن الألوسي أراد بالمنهج التاريخي أن يؤكد على الموقف من الماضي والحاضر ومن فهم النص المدروس في سياقه الذي وُجد فيه، وأراد بهذا المنهج أن يؤكد على النظرة إلى الفكر ككل متواصل (ملاحظة ذكرها الألوسي، دراسات ص ٢٤) (بتصرف).

<sup>٥</sup> الشيخ، التجربة الفلسفية عند حسام الألوسي، (مرجع سابق)، ص ٦٩ (نقلاً عن الكتاب المخطوط للألوسي، الفلسفة العلمية).

وفيه يتم التعامل مع مفاهيم مثل الحق والخير والجمال والحب وكأنها موجودات مجردة قائمة بذاتها، مما يُفسح المجال لاختلاط الهوى الذاتي في الأحكام فيقول من شاء ما شاء من أحكام لا تقبل الصواب أو الخطأ، لأنها حديث عام مقطوع الصلة بالحياة، وهو منهج يتعامل مع الأفكار وكأنها هي التي تُسير التاريخ دون اعتبار لمصدرها وارتباطاتها بالبيئة المادية للمجتمع<sup>(١)</sup>.

ويقترح بديلاً عنه "**المنهج الجدلي**" الذي يتناول الظواهر والأفكار حسب ارتباطاتها وتبعيتها المتبادلة، وحسب تطورها وتغيرها وفق الجوانب المتضادة في داخلها<sup>(٢)</sup>.

**ثالثاً: المنهج الوضعي والتحليلي بكل أشكاله بما في ذلك بعض المنهج الذرائعي:** ومشكلة هذا المنهج أنه يرفض التعامل أو البحث مع كل ما يُكوّن مادة (الميثافيزيقا)، ويعتبر أن مقياس الحقيقة هو المحسوس فقط، وبالتالي هو يشطب على معظم مشكلات الفلسفة التقليدية، فتغدو كلمات مثل: (الله والنفس والسعادة والعالم الآخر، العقل، الروح، .. الخ) كلمات لا معنى لها، مما يعني شطب معظم تاريخ الفلسفة<sup>(٣)</sup>.

فالموضعيون لا يرون جدوى من دراسة تاريخ الفلسفة، لأنه بحسبهم تاريخ ضلالات، وتكفي التجربة والتحليل اللغوي المنطقي في فهم العلم وقضاياها، مع إزاحة مشاكل الفلسفة لأنها أشباه قضايا وكلمات بلا معنى غير خاضعة لمقياس الصدق والكذب، والآلوسي يُعرّج في حديثه عنهم على يسبرز (Jaspers) بشكل خاص من الوجوديين الذي لا ينفي ضرورة دراسة التاريخ الفلسفي لكنه يُنكر إمكانية الدراسة الموضوعية له، فالفيلسوف يخلق عالمه الذاتي الخاص به مستقلاً عن سير التاريخ، وهكذا قادتهم هذه الذاتية إلى نظرة اعتباطية في فهم وقائع تاريخ الفلسفة<sup>(٤)</sup>.

هذه أهم المناهج التي استعرضها الآلوسي ناقداً لها في كتبه، وكرر نقده لها في أكثر من كتاب من كتبه، بالإضافة لنقده للمنهج الإبستمولوجي ممثلاً في كتابات "محمد عابد الجابري"، والمنهج الماركسي من خلال كتابات "طيب تيزيني وحسين مروة" حول التراث الفكري العربي والإسلامي، ولكني أرجىء الحديث عنهما لفصل قادم، عند الحديث عن موقف الآلوسي من دارسي التراث من المعاصرين.

من خلال ما تقدم من نقد الآلوسي للمناهج الأخرى يمكن أن نتبين لنا بعض معالم منهجه التكاملي الذي يُبشر به، فهو منهج يحاول أن يتجنب كل سيئات تلك المناهج من عدم ربط الأفكار بالواقع المادي الذي

<sup>١</sup> الآلوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ٢٤.

<sup>٢</sup> الآلوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٠٥.

<sup>٣</sup> الآلوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ٢٤ وما بعدها (بتصرف واختصار كبير).

<sup>٤</sup> الآلوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٠٤.

نشأت فيه ونزع الأفكار من سياقها وعلاقاتها الاجتماعية والتاريخية، ومن التعامل مع الأفكار الفلسفية مفصولة عن التراث الفلسفي قبلها، ويحاول استبدال كل ذلك بما يراه بديلاً عنها من مبادئ تعطي الدراسات مصداقية أكثر لتكون أقرب للصواب والصحة، وهذا يقودنا إلى استعراض منهجه الذي يشرحه من خلال أربعة من العوامل والأركان التي يقوم عليها، ويرى أنه ينبغي مراعاتها عند دراسة أي فيلسوف أو قضية فلسفية<sup>(١)</sup>، على النحو الآتي:

**"العامل الأول: طبيعة العلاقات المتبادلة بين طبقات المجتمع، ومستوى النضال الطبقي في هذا المجتمع أو ذلك"**<sup>(٢)</sup>.

فطبيعة الفلسفة بنظر الألويسي طبقية وحزبية، وكل الفلسفات تؤول بطريقة أو بأخرى إلى أحد الاتجاهين الرئيسيين الذين تقاسما مذاهب الفلسفة قديماً وحديثاً، وهما: المذهب المثالي الذي يُعبر عن قوى المحافظة، والمذهب المادي الذي يعبر عن قوى التقدم في المجتمع، ومهما بدت بعض الفلسفات بعيدة عن الواقع وعن هموم المجتمع إلا أنها تؤول في النهاية لأحد هذين الاتجاهين، لأنها -أي الفلسفة- نظرة للعالم وهي نظام لأكثر المفاهيم شمولية عن العالم والإنسان وعلاقته بهذا العالم، وبالتالي فهي تُعبر عن مصالح الفئات والطبقات في المجتمع، وهي تمثل جزءاً من أشكال الوعي في المجتمع إلى جانب الدين والفن والسياسة، وعلى الرغم من احتواء الفلسفة على جانب نظري معرفي يتعلق بمعرفة الواقع والإنسان والطبيعة، إلا أن هناك جانباً آخر فيها، جانب أيديولوجي يُعبر عن المصالح المادية للطبقات الاجتماعية المختلفة، والكشف عن هذه الجذور الاجتماعية والطبقية يأتي في صلب المنهج التاريخي المنشود، فأبي بحث في المسائل الفلسفية ينبغي أن يضع في حسابه أن الجدل الأكاديمي المجرد سيكون بلا طائل إذا لم يكن هناك بحث عن جذور هذه المسائل وغاياتها التي تتكلم باسمها أو تدافع عنها<sup>(٣)</sup>.

فالدراسة والبحث الفلسفي لا ينبغي أن يكون همة فقط جمع المعلومات ومعرفة الآراء المختلفة للفيلسوف أو في مسألة معينة، بل معرفة الظروف التي أنتجت هذه الآراء ومعرفة ما الذي يجعل ظروف معينة تلد آراء معينة دون غيرها، ولا ينسى الألويسي عند حديثه عن هذا العامل أن يُنبه في الوقت نفسه على مجموعة من الملاحظات التي تخصه وهي، أولاً: أن الكشف عن جذور المسائل والمواقف التي تعبر عنها الآراء المختلفة ليس بالأمر السهل، لأن العوامل الثلاثة الأخرى متداخلة مع هذا العامل مما يجعل أمر الباحث

<sup>١</sup> (اعتبر الألويسي بأن هذا المنهج يصلح كذلك لدراسة قضايا الفن والسياسة وغيرها) الألويسي، دراسات، ص ١٠.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ١٠.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ١٠ وما بعدها.

ليس سهلاً، وثاني الملاحظات: أن كيفية النظر للصراع بين قوى المحافظة وقوى التقدم والتجديد له علاقة في تقييم الأفكار، وبناء على هذا العامل قد نحكم على فيلسوف مثالي خالص بأنه أكثر تقدمية من فيلسوف مادي خالص فيكون أنكساغوراس "المثالي" بإشارته إلى أن التفسير الآلي قاصر عن تفسير العمليات العقلية والحياتية للإنسان قد مهد الطريق لتقديم معرفة أحسن بالإنسان رغم أن تفسيره خاطيء، أما ثالث الملاحظات: وهي أن الفيلسوف قد لا يعي تحزبه وتحزب أفكاره لكن محصلة أفكاره تكون ذات مردود طبقي بشكل أو بآخر، والخلاصة في هذا العامل أن الألوسي يحاول "أن يمضي من الواقع إلى الأفكار لا من الأفكار إلى الواقع" (١)، فلن نفهم الأفكار والفلسفات إلا من خلال معرفة العلاقات السائدة في المجتمع وطبيعة الصراع السائد في هذا المجتمع الذي نشأت فيه هذه الفلسفات، فهو ينظر للظواهر والأفكار حسب ارتباطاتها وتبعيتها المتبادلة.

هذا العامل يبين لنا صفة يمكن تلمسها في دراسات الألوسي، فهو ماركسي الفكر، ومن خلال دراساته المختلفة يظهر لنا أنه مُتسق مع نفسه من خلال تلمس هذه المرجعية الماركسية فيها، فحكمه على الفلسفة بأنها تعبر عن مواقف أيديولوجيا ينطلق فيه من ماركسيته التي ترى في مذهبي الفلسفة التاريخيين المادي والمثالي تعبيراً عن مصالح الطبقات المتصارعة في المجتمع (٢).

### "العامل الثاني: مستوى تطور العلوم ولا سيما الطبيعية، في المجتمع" (٣).

ويقصد به علاقة الفلسفة بمستوى العلوم في زمانها، والإطار العام للنظرية العلمية (٤)، حيث إن العلوم لها تأثير على نظرة الفيلسوف للكون والموجودات من حوله، ويضرب لذلك مثالا بكيفية تأثير العلوم في الأفكار الفلسفية، بتصور الفيزياء القديمة للمادة، حيث كانوا يرون أنها ساكنة لا تعاني تناقضات داخلية ولا تعاني تطورا ولا تتصل بما حولها اتصالا عاليا، ما جعل هذا التعريف السكوني للمادة يكون سببا في تحديد آراء الفلاسفة فيما بعد، فوجد الفلاسفة أنفسهم أمام تفسير آلي ساذج للمادة لا يقيم أي وزن لفروق نوعية بين حي وجامد، أو عاقل وغير عاقل، ومن ثم تفسير الموجودات بافتراض حركة خارجية كما فعل الذريون ومعظم الطبيعيين اليونان، أو أنهم افترضوا محرك غير مادي ليس خارج الكون ولا داخله هو يهب التنوعات الجديدة كما هو مذهب الأديان والمثاليين منذ أنكساغوراس، بينما وجد أرسطو نفسه يقول بطبيعة قديمة أزلية

١ المرجع نفسه، ص ١١.

٢ كيللي، ف، كوفالزومن، م، (١٩٦٧)، المادية التاريخية، دمشق دار الجماهير، ص ٥٢٨.

٣ الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١٠.

٤ الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٠٥.

مادة وصورة وتراكيب وزماناً<sup>(١)</sup>، فمعرفة مستوى العلوم في زمن الفيلسوف المدروس أو الأفكار الفلسفية المَدرُوسة، له دور في فهم هذه الأفكار وتقييمها ولماذا ظهرت.

### "العامل الثالث: التواصل الفلسفي والفكري أو الاحتياطي المتراكم من التصورات الفلسفية"<sup>(٢)</sup>.

هذا العامل يؤكد عليه الألوسي تقريباً في كل كتبه وأبحاثه، ويقصد به أن الفيلسوف لا يبدأ من الصفر أو بالاعتماد على خبرته الفردية فقط، بل هو نتاج تربية وخبرات مكتسبة في المجتمع والمدرسة والكتاب والمختبر والعمل، وبالتالي فأى دراسة "لا بد أن تأخذ في الاعتبار، دراسة التراث السابق، لمعرفة موضع الفيلسوف أو الفلسفة المدروسة من سياق التطور الفلسفي سواء الذي قبلها أو الذي هو معاصر لها"<sup>(٣)</sup>، فحسب هذا المنهج لا يتم تحميل النظريات الفلسفية والفكرية أكثر مما تحتل بل تُدرس في سياقها الذي ظهرت فيه، والمنهج اللغوي خير مُعين لمنهجنا التاريخي في إبقاء الأفكار والفلسفات والنظريات في سياقها بحيث لا يتم إعطاء الكلمات أكثر من معانيها الذي كانت تدل عليها عندما ظهرت هذه الفلسفات أو النظريات، هنا تأتي فكرة عدم اعتراف الألوسي بوجود موضوع تقدمي أو رجعي، إنما يوجد منهج تقدمي أو رجعي، وبالتالي هو لا يسخر من أي فكرة أو نظرية قديمة، ولكنه يدرسها دراسة جادة ويحاول فهم لماذا ظهرت وكيف أثرت ولماذا استمر أثرها أو توقف، فنظرية الفيض مثلاً قد يُسخر منها في زماننا ومن كيفية تفسيرها للعالم، لكنها برأيه كانت "حلاً لمأزق بلغته الفلسفة في تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية (مشكلة الوجود، مشكلة معرفة الواقع، مشكلة الشر، مشكلة السعادة والمصير.. الخ)"<sup>(٤)</sup>، وبالتالي بحسب هذا المنهج تُدرس في سياقها دون محاكمتها لما بلغه العلم بالعالم والوجود اليوم، وسيكون لنا وقفة مطولة مع هذه النظرية لاحقاً.

### "العامل الرابع: الجو الروحي والفكري، أو بتعبير آخر الخصائص الوطنية والقومية للمجتمع"<sup>(٥)</sup>.

ويقصد به إعطاء اهتمام لمعرفة خصوصيات الفلسفة لكل بلد في حقبة معينة، فهناك فلسفة ألمانية وفرنسية وإنجليزي.. الخ، لا يمكن أن نفهم دون النظر للخصائص الوطنية والقومية لبلد منشأ كل فلسفة.

<sup>١</sup> الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١٣.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ١٠.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ١٤.

<sup>٤</sup> المرجع نفسه، ص ١٤.

<sup>٥</sup> المرجع نفسه، ص ١٠.

والألوسي هنا لا يتحدث عن خصائص أو طبائع مطلقة أو أبدية مميزة لكل قوم أو شعب، ولا هي راجعة لأسباب بيولوجية، إنما يتحدث عن خصائص اجتماعية النشأة، مُرتبطة بالبنية الثقافية والاجتماعية والتاريخية والمكانية والزمانية، لذلك فهي مؤقتة وقابلة للتبدل<sup>(١)</sup>.

وهذا العامل يتضح من خلال مقارنة موضوعات الفلسفة وغاياتها ومشكلاتها أو منهجها بين العصور المختلفة من يونان أو عصور وسيطة أو بعد سيادة الأيديولوجية الدينية التي "برأيه" سحقت كل أشكال الوعي الأخرى من فن وسياسة وفلسفة وأخلاق وعلم طبيعي، فطبيعة التحولات التي حصلت للفلسفة من تبعية للكنيسة في أوروبا أو للأيديولوجيا الدينية، أو محاولات التوفيق أو الانفصال، واللا دينية ومعاداة الدين، كذلك ما حصل في البلاد العربية والإسلامية من صراعات دينية دارت ضمن إطار سياسي جرت تحته كل الصراعات والمواقف، كل هذه الأمور لها دور في فهم الآراء والمذاهب الفلسفية التي ظهرت في كل فترة زمنية وكل منطقة معينة<sup>(٢)</sup>.

بهذه الأركان الأربعة يشرح الألوسي منهجه في دراسة الفلسفة وقضاياها والفلاسفة وطروحاتهم، وعليه يُعول للوصول إلى نتائج سليمة بدلا من المناهج التي انتقدها، وهو منهج "يقتضي الشمولية والكلية، أو النظرة التكاملية"<sup>(٣)</sup>، كما "يقتضي دراسة متأنية لنتاج الفيلسوف المدروس بمراعاة نموه وتطوره الفكري"<sup>(٤)</sup>، فلا يصح برأيه أن ندرس أي مذهب فلسفي أو فرقة معينة أو فيلسوف معين دون النظر لكل ما أنتجوه.

فيرى أن الغزالي مثلا اختلف الباحثون في دراستهم حوله حسب ما اعتمدوه في دراستهم من كتبه، فمنهم من درس كتبه الكلامية وآخرون درسوا كتبه الصوفية، فاختلقت النتائج والتقييمات حوله، بينما يرى الألوسي أنه لا يصح دراسته دون تصنيف كتبه تاريخياً ومعرفة أهداف الكتب ولمن أُلُفت؟ ففي بحثه عن الغزالي<sup>(٥)</sup> وهو بحث مهم وصل فيه لنتائج ملفقة، تكلم عن أن الغزالي يمثل مشكلة لدارسيه، ففي كتابه "المنقذ" يُكفر ويُبذع الفلاسفة، وفي "الإحياء" و"المقصد الأسنى" و"معراج السالكين" يتمسك بالفلسفة الفيضانية وإنكار البعث الجسدي، ورأي الفلاسفة بعلم الله والقول بقدوم العالم بالزمان، لذلك طاشت أسهم الكثيرين وناقضوا أنفسهم كلما كتبوا عن الغزالي، فمرة يفهمونه أشعرياً أو سلفياً أو فلسفياً أو صوفياً، وبعضهم فهموه بعقلية حديثة فوجدوا فيه "نقدية كانط" أو "شكية هيوم" أو "حدس برجسون" أو "وحدة وجود سبينوزا"<sup>(٦)</sup>، والألوسي

١ الألوسي، الفلسفة والإنسان، ص ٢٠٦.

٢ الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١٥ وما بعدها.

٣ المرجع السابق، ص ١٧.

٤ المرجع نفسه، ص ١٨.

٥ المرجع نفسه، بحث الغزالي في الصفحات (٢٣٧-٢٨٥).

٦ المرجع نفسه، ص ٢٤١.



يُخلص مشكلة التعامل مع الغزالي بالمنهج بالدرجة الأولى، من خلال الخلط بين كتبه جميعاً واعتبارها كلها مصادر متساوية في التعبير عن حقيقة آرائه، مع تجاهل ظروف تأليف بعض كتبه ودواعيها المؤقتة، وكذلك عدم فهم مرامي كلامه أو أخذها على ظاهرها، لذلك يرى أن دراسته تقتضي تصنيف كتبه تاريخياً<sup>(١)</sup> وتصنيفها كذلك حسب نوعها ومستوى الخطاب الذي يتكلم فيه مع عدم إغفال شيء منها، والالتفات لنقد الغزالي لأصناف الطالبين من عوام ومتكلمين وفلاسفة وصوفية وما في آراء كل صنف من صواب وخطأ، على اعتبار أن مذهب الغزالي وحقيقة آراءه يمكن تلمسها من خلال تصريحاته بما عند كل صنف من هؤلاء من حق<sup>(٢)</sup>.

وهذا المنهج بحسب الألوسي يقتضي كذلك "موقفاً محايداً من النصوص وأمانة في فهمها، ولا يقصد بالحياد "عدم الانحياز"، فالفلسفة برأيه طبيعتها متحيزة وطبقية تُعبر عن جذور اجتماعية ومعرفية"، وإنما يريد الموضوعية في التأريخ للفلسفة ومذاهبها، وعدم إعطاء أحكام مسبقة عند دراستها، فهو "حياد إيجابي" حسب تعبيره، ثم إن هذا المنهج يتعامل مع التراث الفلسفي تطورياً، لكنه لا يستبدل الماضي بالحاضر، ولا يُنطق الماضي ما يقوله الحاضر<sup>(٣)</sup>.

هذا مجمل ما قاله الألوسي عن منهجه في كتابه (دراسات) وهو منهج واضح الأثر الماركسي فيه، "تظهر فيه مفاهيم المنهج الجدلي التاريخي، مثل: الانتماء الطبقي، والصراع الطبقي، والمنهج الثوري التقدمي في مقابل الرجعي، يرافق ذلك وثوقية وإطلاقية في لغته وأبحاثه"<sup>(٤)</sup>.

لذلك يمكننا أن نقول بأن منهج الألوسي في بداياته كان فيه تقليد للمنهج الماركسي قبل أن يتطور فيما بعد ويضيف عليه إضافات أخرجه من عباءة الإيديولوجية، فأى قارئ لكتب الماركسية يدرك أن هذه العوامل الأربعة هي جزء من منهج الماركسية ونظرتهم للفلسفة، كما هو واضح من مراجعه عند حديثه عن منهجه، فالحديث عن فكرة الصراع بين تياري الفلسفة الرئيسيين وأن هذه المذاهب هي تعبير عن مصالح الفئات والطبقات المجتمعية، هي من صميم النظرة الماركسية للفلسفة وتاريخها، فهم يرون أن "تاريخ الفلسفة تاريخ من الصراع بين نظرات مختلفة عن العالم يعكس الصراع بين القوى الاجتماعية التقدمية والرجعية في عصور

<sup>١</sup> على أهمية بحثه عن الغزالي والمنهج والطريقة التي يطرحها لدراسته، إلا أن الألوسي وقع فيما لا يُقبل من مثله، ذلك أنه في استعراضه لآراء الغزالي من كتبه، لم يُزاع صحة نسبة هذه الكتب للغزالي، فاعتمد على كتب منحولة أو على الأقل في نسبتها له شك، مثل: (كتاب معارج السالكين، والرسالة اللدنية، ومعارج القدس، والمضنونين الصغير والكبير)، وأظن أن الألوسي أوتي في هذه الناحية من اعتماده فقط على كتاب عبد الرحمن بدوي (مؤلفات الغزالي) في معرفة كتب الغزالي، وكتاب بدوي على أهميته ودراسته الجادة إلا أنه قد جاء بعده من استدرك عليه بعض الكتب التي جزم بدوي بصحة نسبتها للغزالي، مثل بحث الدكتور مشهد العلاف (كُتُب الإمام الغزالي الثابت منها والمنحول)، وبعض هذه الكتب ذكر بدوي أنها مشكوك في نسبتها للغزالي ومع ذلك تعامل معها الألوسي وكأنها كلها ثابتة للغزالي، فإن كان تصنيف كتب الغزالي تاريخياً وحسب أصناف المخاطبين كما يطرح الألوسي ضروري في فهمه وفهم أفكاره، فإن التحقق من صحة نسبة الكتب له يسبق هذا التصنيف حتى لا ننسب للغزالي ما لم يقله أو لم يثبت عنه. (الباحث).

<sup>٢</sup> الألوسي، دراسات (مرجع سابق)، ص ٢٤٣.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ١٩ وما بعدها (بتصرف).

<sup>٤</sup> الراوي، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر تأملات أولى، (مرجع سابق)، ص ٤٣ (بتصرف).

مختلفة، وفي سير هذا الصراع وعلى أساس التطور المساعد للمجتمع كان يجري تطور المعارف الفلسفية<sup>(١)</sup>، و"المذاهب الفلسفية تعبر دوماً عن إيديولوجية ومصالح هذه أو تلك من الطبقات والفئات الاجتماعية"<sup>(٢)</sup>، كما يذكرون عن حزبية وطبقية الفلسفة أنها نظام "يعبر عن مصالح الفئات والطبقات الاجتماعية المعينة"<sup>(٣)</sup>، بل يذكرون الحزبية نصاً "إن أصدق تعبير عن طبقية الفلسفة هو تحزبها، فكل فلسفة متحيزة"<sup>(٤)</sup>.

حتى العوامل الأربعة التي يقيم عليها الألوسي منهجه يذكرونها نصاً، فيقولون: "لدى دراسة كل نظام مشخص للنظرات الفلسفية لا بد لنا دائماً من أن نأخذ بعين الاعتبار أربعة عوامل: طابع العلاقات المتبادلة بين الطبقات، ومستوى النضال الطبقي في هذا المجتمع أو ذاك، مستوى تطور العلوم ولا سيما العلوم الطبيعية بين هذا العصر أو ذاك، الاحتياطي المتراكم من التصورات الفلسفية والمواد الفكرية، وأخيراً الجو الروحي للمجتمع"<sup>(٥)</sup>، وهذا شبيه بما قاله لينين كذلك: "فإن كل روح الماركسية، كل منظومتها، يتطلبان أن تُدرس أية مسألة: ١. تاريخياً، ٢. في ارتباطها بالمسائل الأخرى، ٣. على ضوء التجربة التاريخية العيانية"<sup>(٦)</sup>، وحتى فكرة عدم طرح "الفلسفة المثالية" وضرورة الكشف عن جذورها وحقيقتها، وإظهار العناصر الإيجابية في عدد منها، موجودة عندهم<sup>(٧ب)</sup>، وهذا يظهر لنا المرجعية الفكرية الماركسية في فكر الألوسي وأنه ينطلق منها في دراساته كافة وإن كان قد عمل على تطوير هذا المنهج كما سيظهر لنا.

لكن هناك ملاحظة لا بد من تقديمها بخصوص فكرة افتراض بأن الواقع (خصوصاً الواقع المادي) هو الذي يُنشئ الأفكار، وما الأفكار إلا انعكاس للصراع الطبقي في المجتمع، يُغفل عوامل أخرى لها دور وتأثير كبير في تسيير الواقع وتغييره مثل الدين والعلم، "فالدين ظل عاملاً أساسياً لنشأة حضارات وازدهارها أو أفولها، والعلم كان هو السبب الأساسي للثورة الصناعية التي أدت إلى بؤس العمال وإلى الاستعمار"<sup>(٨)</sup>، و"تفسير التاريخ مادياً وبالتالي تفسير ظهور الأفكار والفلسفات بناء على ذلك فيه تغاضي عن عوامل كثيرة تؤثر في مجرى التاريخ كالعوامل السياسية والاجتماعية"<sup>(٩)</sup>، "فالتاريخ الإنساني يتأثر في سيره بنمو المعرفة الإنسانية، كما لا يمكن لا بالطرق العلمية ولا العقلية أن نتنبأ بكيفية نمو المعرفة العلمية، وبالتالي لا يمكننا

<sup>١</sup> كيللي، وكوفالزون، المادية التاريخية، (مرجع سابق)، ص ٥٢٧.

<sup>٢</sup> جماعة من الأساتذة السوفييات، ترجمة د. توفيق سلوم، (١٩٨٩)، موجز تاريخ الفلسفة، بيروت، دار الفارابي، ص ١٠.

<sup>٣</sup> كيللي وكوفالزون، المادية التاريخية، (مرجع سابق)، ص ٥٢٨.

<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص ٥٣١.

<sup>٥</sup> المرجع نفسه، ص ٥٣١.

<sup>٦</sup> جماعة من الأساتذة السوفييات، موجز تاريخ الفلسفة، (مرجع سابق)، ص ١٢ (نقلًا عن المؤلفات الكاملة للينين - المجلد ٢٩ ص ٣٢٩).

<sup>٧</sup> أ- يُنظر جماعة من الأساتذة السوفييات، موجز تاريخ الفلسفة، (مرجع سابق)، تحت عنوان التاريخية، ص ١٢.

ب- الكتب التي نُقلت منها هي نفسها التي كان يشير لها الألوسي في هوامشه عند حديثه عن منهجه.

<sup>٨</sup> الخولي، يميني طريف، (٢٠١٧)، ركائز في فلسفة السياسة، المملكة المتحدة، مؤسسة هندواي، ص ٤٩-٥٠ (بتصرف).

<sup>٩</sup> صبحي، أحمد محمود وجعفر، صفاء عبد السلام، (٢٠٠٦)، في فلسفة الحضارة، الاسكندرية دار الوفاء، ص ٢٠٩ (بتصرف).

التنبؤ بطريقة سير التاريخ"<sup>(١)</sup>، مع أننا يمكن أن نعتبر أنه تجاوز هذه الفكرة أو جعل لها استثناءات، عند نقده لمحمد عابد الجابري في دراسته للتراث وحديثه عن عقل شرقي وعقل غربي، فقال: "لقد أغفل الجابري حقيقة أن الأفكار لا تتطابق مع الواقع دائماً، بل قد يكون الانعكاس مشوهاً للواقع، كما أنه لا يكون انعكاساً واحداً بل متنوعاً"، "إن وحدة الوضع التاريخي لا تنتج وحدة النظر الفلسفي، لأن التعبير الفكري أو النظري أو الفلسفي عنه هو تعبير متعدد"، "كذلك فإن العلاقات التي تربط عناصر الحقل الإيديولوجي الواحد (أي الحقل المعرفي) هي ليست واحدة، فهناك علاقة عقل السلطة، وفكر الطبقة السائدة، وفكر الرفض أو تعدد المواقف"<sup>(٢)</sup>، ففي هذا الكلام اعتبر أن الأفكار لا تعبر دائماً عن واقع الطبقات المجتمعية وقد يكون تعبيرها مشوهاً، وهذا يخالف العامل الأول من عوامل منهجه الذي اعتبر فيه أن الأفكار انعكاس للصراع بين طبقات المجتمع، وإن كان يمكن اعتبار هذا النقد للجابري هو نوع من التطور في منهج الألوسي، وهذا ما سنكمل الحديث فيه الآن.

عاد الألوسي وتكلم بتفصيل أكثر عن منهجه في كتابه (الفلسفة والإنسان)، هذا الكتاب الذي يقول عنه الدكتور علي حسين الجابري بأن "فضيلة هذا الكتاب في توظيف الألوسي فيه معظم بحوثه ومؤلفاته المنشورة وغير المنشورة"<sup>(٣)</sup>، ويقول عبد الستار الراوي عنه: "لعل (الفلسفة والإنسان) أبرز الإعلانات النقدية للفكر العربي المعاصر ومذاهبه الفلسفية"<sup>(٤)</sup>، ففي الفصل السادس (الفلسفة والمنهج الأمثل)<sup>(٥)</sup> أعاد الحديث عن منهجه مرة أخرى، وقدم بين يدي الحديث عنه مجموعة من الملاحظات التي يرى أننا نحتاجها في العالم العربي والإسلامي، على النحو الآتي:

**الملاحظة الأولى:** يؤكد الألوسي أننا في مجتمعنا العربي بحاجة إلى أن نتصل بالفكر العالمي كله ليس على المستوى الفلسفي المعاصر فقط، بل حتى فكر النهضة الأوروبية، ويُصر على ضرورة وجودها في الساحة الثقافية دون أية قيود رغم نقده لبعضها. فالفكر العالمي متعدد المشارب والمذاهب والاتجاهات بشكل مذهل، وكلما تعددت الفلسفات الموجودة في الساحة كلما كانت إمكانية التطور أضمن وأعمق وأوفى، وأن التعرف على كل هذه الفلسفات لن يضر مجتمعنا بقدر ما يضره عدم التعرف عليها، وإن كان البعض يُصر على استدعاء حالة العداء مع الغرب لكونه كان مستعمرًا لنا في فترة من الفترات، فإن معاداته لا تكون بالتخلف ولا الانقطاع عن الحضارة التي أقامها، وهي حضارة ساهم في بنائها آلاف الفلاسفة والمفكرين والعلماء والمخترعين، ولا يمكن أن نهض ونستأنف دور حضاري بالانغلاق عن العالم وإغلاق الأبواب أمام

<sup>١</sup> بوبر، كارل، (١٩٩٢)، بؤس الأيديولوجيا، بيروت، دار الساقي، ص ٧-٨ (يتصرف).

<sup>٢</sup> ما بين قوسين نقل من: الألوسي، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي والإسلامي، (مرجع سابق)، ص ٩٤ وما بعدها.

<sup>٣</sup> الجابري، أصالة الألوسي الفلسفية، (مرجع سابق)، ص ٤٧٨.

<sup>٤</sup> الرواي، المنهج عند الألوسي، (مرجع سابق)، ص ٢٧٥.

<sup>٥</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، وهذا الفصل يشغل الصفحات من ١٩١-٢١٢.

كل جديد يأتينا من الآخرين، كما أنه لا يمكن قصر الفن أو الأدب على فنان وأديب واحد أو على مدرسة واحدة فيهما. كذلك الأمر في الفلسفة بل هو أشد إلحاحاً فيها، وإذا كان في العلم يمكن الاستغناء عما قدمه القدماء لأنه قد تم تجاوزه، فإن الأمر في الفلسفة (والأدب والفن) مختلف، فلا يمكن أن تفهم إلا من خلال خارطة لكل الفكر البشري بكل تفاصيله<sup>(١)</sup>.

**الملاحظة الثانية:** تتعلق بعامل التواصل الذي جعله أساساً في منهجه، حيث ينبغي قراءة المذاهب الفلسفية والتعامل معها بكيئتها وتنوعها وتنوع فكر وآراء من يمثلها، ففكرهم وآراؤهم ليست لازمة أغنية تكرر في كتابات أي منهم، بل إن كتاباتهم هي دنيا من الخبرة والحكمة والدخول في أغوار الحياة والنفوس والمجتمع، عدا عن أن أفكارهم مرايا لعصرهم تعكس حركة المجتمع والفكر والعلم في زمانهم وما قبله، حتى لو اكتست صفات محلية وقومية وزمانية محددة، فهي جزء من تطور حركة الفكر العالمي، وإنه من الامتهان للفلسفة والمذاهب الفلسفية المختلفة التعامل معها بمجموعة جُمْل توصف بها دون النظر لها بكيئتها، وهكذا فلا يوجد طريق آخر غير طريق التواصل والانفتاح على كل الفلسفات الموجودة، فلا نستطيع أن ننخل أفكارنا التراثية وعقلنا العربي الوسيط وكل بناءاتنا الفكرية دون أن نطلع ونستعين بجهود من سبقونا، ويقصد بذلك الحضارة الحديثة<sup>(٢)</sup>.

**الملاحظة الثالثة:** بخصوص الفلسفات المثالية، على الرغم من ماركسيته ودعوته لفلسفة علمية ذات بعد تاريخي اجتماعي جدلي، مع ذلك يُصر على ضرورة وجودها في الساحة لأنها تمثل جزءاً من التاريخ الفلسفي، وتمثل نظرة كانت سائدة في أزمان طويلة وكان لها ظروف أنشأتها وساهمت بسيادتها في فترات وظروف ساهمت في أفولها. ويرفض اعتبارها هراءً أو خطأ، لأن جذورها تمتد إلى المعرفة البشرية نفسها، كما أن المثالية على الرغم من أنها تنشأ عندما ينفصل المفهوم عن أصله وواقعه المادي بواسطة اللغة والتفكير، ضارباً لذلك مثلاً بمُثل أفلاطون، حيث اعتبر الواقع المحسوس نسخ مشوهة عن المثل المكتملة غير المادية، إلا أن الألوسي يعود ويبين برغم هذه الصورة السلبية للفلسفات المثالية، أنه كان لها صورة إيجابية تتبين من خلال أن البحث عن الماهيات وراء الظواهر المحسوسة، والبحث عن الثابت بدلاً من المتغير، هو أمر كان لا بد منه لمعرفة الأشياء وتصنيفها، واكتشاف القوانين بدلاً من الظواهر العابرة. وهذا ما أنجزه أفلاطون

<sup>١</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ١٩٣ وما بعدها (بتصرف).

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ١٩٧ وما بعدها (بتصرف).

وأرسطو من بعده، وهذه الخدمة التي قدمها أفلاطون (المثالي جدا) للعلم لا تقل قيمة عما قدمه كل من هرقلطس أو السوفسطائيين، فكان للمثالية دورها مع باقي الفلسفات في التطور الفلسفي<sup>(١)</sup>.

**الملاحظة الرابعة:** وتتعلق بدفاعه عن ضرورة وجود كل الفلسفات في الساحة، بأن كل هذه الفلسفات التي يخالفها، نحن بحاجتها، ولا يمكن الاستغناء عنها، ليس باعتبار أنها كل ما نحتاج له، بل باعتبارها لبنة في بناء فكرنا العربي الحالي، ويقول بكلام واضح وصريح "إن النظم الفلسفية، مثالية أو مادية ليست معتقدات منعزلة، أو إفرازات فردية حرة، وكأنها أكاذيب أو ترفيقات، إنها على العكس أنظمة فكرية لها أساسها ودواعيها، ولا يمكن أن تُدرس على أساس أنها خطأ أو صواب، بل على أساس معرفة الحالة الموضوعية التي دعت إليها، ومعرفة الأمور الأخرى، وأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى المرتبطة بها، ثم بمعرفة أسلوب الحياة التي تكشف عنه تلك الأنظمة والمواقف الفكرية"<sup>(٢)</sup>.

**الملاحظتان الخامسة والسادسة:** تتعلقان بالأخذ بمبدأ "التاريخية" ومبدأ "الاجتماعية والعلائقية" التي سبق الحديث عنها في هذه الرسالة عند نقده للمنهج اللاتاريخي في دراسة الفلسفة.

ثم أعاد الكلام عن عوامل منهجه بصياغة جديدة وزيادة العوامل لتصبح سبعة بدل أربعة، وهي كالتالي: بدون شرح لأن شرحها متضمن في كلامنا السابق:

أولاً: استخدام المنهج الجدلي لا الميتافيزيقي، من خلال تناول الأفكار بتاريخيتها.

ثانياً: مبدأ التاريخية، بوضع الأفكار في موضعها الصحيح من حركة الفكر.

ثالثاً: مبدأ الاجتماعية والعلائقية، أي ارتباط الفلسفة بالعلاقات الاجتماعية وأشكال الوعي المختلفة.

رابعاً: مبدأ العلمية، أي صلة الفلسفة بمستوى العلوم في زمنها.

خامساً: الخصائص الوطنية والقومية.

سادساً: الجانب الفردي للفيلسوف.

سابعاً: الاستقلال النسبي لتاريخ الفلسفة<sup>(٣)</sup>.

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ٢٠٢ وما بعدها (بتصرف).

<sup>٢</sup> المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ٢٠٥-٢٠٧.

وقبل أن أحاول تبیین معالم الاختلاف الذي حصل على منهج الألوسي في كتاب (الفلسفة والإنسان)، لا بد أن أشير أنه نشر بحثاً في السنة نفسها ١٩٩٠ بعنوان (البنية والعلاقة)<sup>(١)</sup>، تكلم فيه عن منهجه وشرّح أكثر عنه، مع تطبيقات له في أكثر من مجال، وأعاد تسمية عوامل منهجه بالدوائر، مرتبة من الأوسع إلى الأضيق على النحو الآتي:

١. دائرة تاريخ الفلسفة العامة.

٢. دائرة تاريخ العلوم وطروحاتها حتى زمان المدروس.

٣. دائرة طابع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

٤. دائرة الطابع الوطني أو القومي.

٥. دائرة الطابع الفردي أو الشخصي<sup>(٢)</sup>.

اللافت في هذا البحث عنوانه (البنية والعلاقة)، فهو يضيف فكرة جديدة على منهجه، من خلال اعتبار أن البنية (أو الكل) في أي نظام هي الأساس وليس العنصر البسيط، وأن البنية هي أكثر من مجموع عناصرها، وبناء على ذلك تحتل فكرة العلاقة أهمية خاصة، صحيح أن التجزئة تفيدنا في معرفة مكونات الشيء الأساسية، لكنها لا تفيدنا في معرفة بنائه<sup>(٣)</sup>.

والألوسي يبين بأن منهجه بهذه الصورة يُفيدنا في نظرية المعرفة في عدة أمور:

الأول: رفض مذهب الحسيين في المعرفة، فالشيء يُدرك ككل في علاقاته وليس العكس<sup>(٤)</sup>.

الثاني: بخصوص حدود معرفتنا من حيث تناول الأمور منطقياً وعقلياً نحتاج كذلك إلى التناول الانفعالي الوجداني والالتجاء مع المعرفة العلمية، "فالإنسان ليس عقلاً فقط، ولا يمكن استنفاده وتعليمه والاتصال به عن طريق العمليات العقلية المنطقية البرهانية فقط"<sup>(٥)</sup>.

<sup>١</sup> أ- المجلة الفلسفة العربية عدد ١ لسنة ١٩٩٠، وهو موجود ضمن كتابه (حول العقل والعقلانية العربية) المبحث الرابع.  
ب- مصطلحي (البنية والعلاقة) يردان في الأدبيات الماركسية، فقد ورد في كتاب المادية التاريخية، (إن تحليل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية يسمح بمعرفة بنيتها والعلاقة التي تربط بين العناصر المؤلفة لها) ص ٩٧.

<sup>٢</sup> الألوسي، حسام، (٢٠١٧)، حول العقل والعقلانية العربية، بيروت، منشورات ضفاف، ص ١١٠.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ١٠٥.

<sup>٤</sup> المرجع نفسه، ص ٩٧، ١١٣.

<sup>٥</sup> المرجع نفسه، ص ٩٧، ١١٤.

الثالث: على المستوى المنهجي: رد على المنهج الميتافيزيقي والتحليلي والتجزئي، لأنه لفهم أي مذهب فلسفي أو أي فكر، لا بد من دراسته ضمن دوائر، من الأوسع إلى الأضيق، "فالتحليل والجمع يفقدنا المعرفة بالأشياء، وبدلاً من ذلك يجب الانطلاق مباشرة من الحقائق المتشابكة المعطاة وغير القابلة للتحليل"<sup>(١)</sup>. فدراستنا لأي كائن حي مثلاً، من خلال علوم الكيمياء والفيزياء والفسولوجيا تعطينا معرفة عنه، لكنها لا تعطينا كل شيء، فهي تقوم بتحليل لعناصره الأساسية لكنه بمجموعه ليس فقط مجموع عناصره، فأى نظام أياً كان هو أكثر من مجرد جمع خارجي لأجزائه، وهذا يقودنا إلى نتيجة -والكلام لأميل برييه كما ينقل عنه الألوسي- "أن الأفكار والفلسفات والنظم الاجتماعية أصبح يُنظر إليها الآن كمنتجات اجتماعية، تؤدي وظائفها في جماعات اجتماعية، وتلائم مرحلة معينة وتركيباً معيناً من الحضارة، بل إن الدين ذاته أصبح لا يُنظر إليه من حيث أنه قضايا يجب إثباتها، بل من حيث وظيفته في تجربة الإنسان الاجتماعية"<sup>(٢)</sup>.

ومن خلال فكرة الدوائر أو البنية والعلاقة، يرى الألوسي أن التفلسف بدأ من النظرة الكلية، فالفلسفة كانت تشمل كل العلوم أول الأمر، بدأ الأمر بمعرفة على شكل بنية وليس مجموع أجزاء مجتمعة، ثم لما كثرت المعارف استقلت العلوم عن الفلسفة وانحصر كل علم في حقله، والخطأ الذي حصل برغم هذا التخصص أن بعض دعاة العلم والعلمية تصوروا أن هذا الاستقلال يعني القضاء على الكلية؛ داعين إلى ترك الفلسفة وإعلان موتها، ضارباً لذلك مثال كونفوشيوس عن الفيل، تحليل الفيل ووصف أجزائه التي يتكون منها لا يعطينا معرفة حقيقية بالفيل ما هو، ذلك أن الفيل هو كل هذه الأجزاء في بنيته في تكوين موحد، والمجتمع كذلك ليس هو مجموعة أفراد، بل أفراد في علاقات، والجُملة كذلك ليست مجموعة حروف أو كلمات، بل حروف وكلمات في نظام، هذه فكرة البنية أو الكلية كما يريد الألوسي.

هنا تدخل مسألة الدوائر في دراسة أي شخصية علمية أو فكرية أو حتى فنية وأي مذهب أو فكر<sup>(٣)</sup>.

فلو أردنا دراسة أي فيلسوف، لا بد أولاً: أن نعرف موقفه من سلسلة الفكر الفلسفي قبله والمعاصر له، ثم نعرف العلم السائد في ميدان الطبيعة والفلك ومفاهيم المادة والحركة.. الخ، ثم معرفة علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع، وهي مهمة في تفسير الآراء الفلسفية في زمن محدد، وصولاً إلى العامل الفردي الذي

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ٩٨ نقلاً عن القضايا الفلسفية المعاصرة لأميل برييه ترجمة حنا بولس الشاعر.

<sup>٢</sup> المرجع نفسه، ص ٩٩ نقلاً عن القضايا الفلسفية المعاصرة لأميل برييه.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ١٠٨ وما بعدها.

يبدو عظيم الأهمية في تفسير تنوع المواقف الفلسفية، ونحن هنا لا نتكلم عن فرد ذري، بل هو فرد في مجتمع معين وفي علاقات معينة<sup>(١)</sup>.

أول ما يلاحظ في حديث الألوسي عن منهجه في كتاب "الفلسفة والإنسان"، غياب الحديث عن طبقة الفلسفة وحزبيتها، وغياب الحديث عن تعبير الفلسفة عن الصراع الطبقي أو صراع المذهبين الرئيسيين في الفلسفة (المثالي والمادي)، وكأني بالألوسي يحاول أن يتخطى مرحلة كاملة من حياته الفكرية ذات طابع إيديولوجي ظهرت في كتابه "دراسات"، مستبدلاً إياها بـ "تكاملية" ذات أفق واسع ورحب<sup>(٢)</sup>، لذلك زاد في تسمية منهجه كلمة "التكاملي".

فلاحظ هنا أن الألوسي بدأ يتكلم عن الجانب الفردي لكل فيلسوف، باعتباره عاملاً من عوامل منهجه، ويريد به أن لكل "فرد كيان لا يتكرر كوجود خاص"<sup>(٣)</sup> حسب تعبيره، على الرغم من صفاته المشتركة مع غيره كونه إنساناً ينتمي لفترة وزمان ومكان معين، إلا أن "فرديته" تضاف كعامل آخر لتفسير الإبداع الفلسفي، وهذا المبدأ لا يعني إهمال العوامل الأخرى، بل إن فرادة الفيلسوف تظهر من خلال تلك العوامل لا بالرغم منها<sup>(٤)</sup>، مخالفاً بذلك أو لنقل أنه زاد على الفكرة الماركسية في حديثها عن الفاعلية الرئيسية التي تجعلها للطبقة والمجتمع وليس للأفراد، فالأفراد يعملون ضمن المجتمع وليس وحدهم، ولا تكاد تجد فيها حديث عن عامل فردي أو إبداع فردي، بل إنهم ينتقدون من يجعلون من تاريخ الفلسفة حصيلة إبداع فردي للفلاسفة، فـ "أولئك الذين يرون في تاريخ الفلسفة حصيلة الإبداع الذاتي المستقل لمفكرين منفردين، إنما يعملون جميعاً على عزل مسيرة الفكر الفلسفي عن التطور الواقعي لتاريخ المجتمع والعلم"<sup>(٥)</sup>، فأعطى بذلك أهمية لعوامل أخرى لها تأثيرها غير الطبقة والعامل الاقتصادي.

بل إن الألوسي زاد على ذلك بأن انتقد أولئك الذين اعتبروا العامل الاقتصادي وعلاقات الإنتاج هي العامل الوحيد للتنوعات واختلاف المواقف الفلسفية، وهنا أعود لما نقلته عن عبد الستار الراوي في بداية الحديث عن منهجه حيث نسب له أنه اعتبر العامل الاقتصادي عاملاً ثانوياً لكنني لم أجد الألوسي يقول ذلك بل اعتباره أهم عامل إلا أنه قال بأنه لا يصلح لتفسير قاطع ووحيد بدون الدوائر الأخرى<sup>(٦)</sup>، مضيفاً أن تطور

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ١١٠.

<sup>٢</sup> الراوي، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، (مرجع سابق)، ص ٤٢ وما بعدها.

<sup>٣</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٠٦.

<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص ٢٠٦-٢٠٧.

<sup>٥</sup> جماعة من الأساتذة السوفييات، موجز تاريخ الفلسفة، (مرجع سابق)، ص ١٤.

<sup>٦</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ١٠٨-١١٠.



أشكال الوعي الأخرى من دين وفن وتقدم العلوم والمادة الفكرية التي أورتها الأجيال السابقة للاحقة<sup>(١)</sup>، لها دور كذلك في فهم الآراء الفلسفية المختلفة.

بالإضافة لحديثه عن الطابع الخاص المستقل لتاريخ الفلسفة، متوافقاً مع ليون برنشفيك الذي يقرر أن تاريخ الفلسفة لا يتساق مع التاريخ الزمني، ولا يسير معه جنباً إلى جنب، فتجد الفكر يتقدم أحياناً على القاعدة الاقتصادية والمادية ويتأخر أحياناً أخرى، لذلك تاريخ الفلسفة فيه التواءات، فلا غرابة أن نجد فيلسوفاً مثل أرسطو متقدماً على عشرات الفلاسفة الوسيطيين والشُّراح له<sup>(٢)</sup>، وهذا تطور جديد يجعلنا نبحت عن عوامل أخرى لنشوء الأفكار غير القاعدة الاقتصادية والمادية.

وهنا يمكنني أن أقول بأن الألوسي لم يترك الماركسية أو منهجه المقتبس منها، إنما عمل على تطويره ومحاولة إعطائه مساحات أوسع وإدخال عوامل أخرى في دراسة أي فيلسوف أو قضية أو مذهب فلسفي، وهذا ما قاله بنفسه في معرض حديثه عن منهجه في كتابه "العقل العربي ودوره"<sup>(٣)</sup>.

بعد هذا العرض الموسع لمنهج الألوسي وما جرى عليه من تطورات أترك الألوسي أخيراً ليحدثنا عن أسس هذا المنهج في "صورته النهائية" إن صح لنا أن نقول ذلك، كما حددها هو في بحثه (الدرس الفلسفي في العراق من خلال الألوسي) الذي نُشر في العدد التاسع من مجلة أوراق فلسفية شهر يناير لسنة ٢٠٠٤، في ملف خاص عن الألوسي (حسام الدين الألوسي الرؤية والمنهج)، حيث يعرض في بحثه بعد استعراض تاريخي لمنهجه وتطبيقاته، أسس وعناصر منهجه على النحو الآتي:

١. دراسة المعلومة وكذلك أي نص فلسفي، أو فيلسوف مدروس، بحسب منهجية تقوم على ربطها بآطروحات مجتمعه والروح السائدة، والأساس الاجتماعي التحتي والمطروح العلمي، والتراكم المعرفي.

٢. في دراسة الجزء أو الجزئية، أو النظرية، أو الشخص، ينبغي الالتفات إلى الكل أو البنية التي يرتبط ذلك الجزء بها.

٣. الحذر من التعامل التجزيئي، سواء بتجزئة النص أو بعدم الالتفات إلى كل جوانب المدروس وتطوره العلمي، والفكري، والمطروح إلى جانبه وقبله من حلول.

<sup>١</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٠٧ وما بعدها.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٢٠٧.

<sup>٣</sup> الألوسي، حسام، (٢٠١٧)، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنقديه، بيروت، منشورات ضفاف، ص ١١١.

٤. الحذر من الأسلوب الانتقائي، إذ لا يمكن فهم المنظورات الفلسفية، أو أي فيلسوف إلا بفهم تاريخ الفلسفة كله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهم عصر النص أو الشخص وما يرتبط به من طروح مماثلة أو مخالفة، واستحضار كل ما يتصل بها أو به، وخير مثال لا يمكن استبعاد ابن سينا والغزالي، والإبقاء على المعتزلة وابن رشد، إذ لا يمكن فهم الأخيرين بمثل هذا الاقتطاع والإعدام.

٥. هذه النقطة خاصة بكيفية النظر للتراث العربي والإسلامي، بأن الإكبار من عقلانية وعلمية السلف لا يعني جعلهم بديلاً عن الحاضر بل للأمثولة والاقتداء فقط، ولكن إذا أردنا الوصول إلى فلسفة جديدة عصرية، فمن خلال العصر وآلياته وعلومه، وليس من خلال علم الماضي وفلسفته.

٦. المنهج التاريخي الجدلي: وهذا واضح من سياقات كلامه كله.

٧. التكاملية، سواء في طرح مشكلة ما وحلها، أو في الثقافة الواجب استحضارها عند الباحث، وفي فهم أبعاد الإنسان بأكثر من طريق (عقل، معرفة مباشرة، معرفة فنية) هكذا.

٨. التواصل الحضاري، ضد منظورات الشوفينية، مثال أكذوبة المعجزة اليونانية والمغالاة في عقلانية الفلسفة اليونانية<sup>(١)</sup>.

ثم يختم بقوله: تلك هي عناصر المنهج، وتلك هي النتائج التي وصلنا إليها في كل ما تقدم من أمثلة وبيانات وما زال في الجعبة الكثير الذي يمكن أن يقال<sup>(٢)</sup>.

نلاحظ من خلال هذا الاستعراض لمنهج الألوسي التكاملي أنه حاول أن يُطوّر منهجاً خاصاً لدراسة قضايا الفلسفة ورجالها، من خلال التخلص من كل نقائص المناهج الأخرى كما يراها، محاولاً تطبيقه في كل كتبه وأبحاثه، مُعولاً على هذا المنهج ليكون الأسلم لدراسة الفلسفة وتحقيقها في مجتمعنا العربي، وهذا المنهج مر في مرحلتين من التطور، المرحلة الأولى مرحلة التأسيس التي يظهر فيها تأثيره بالماركسية ونقله عن كثير من الفلاسفة الغربيين، وكان فيها نوع من "التطرف"<sup>(٣)</sup> بالأخذ بالتجربة الحداثية الغربية، ف"هذه الفترة من

<sup>١</sup> للألوسي كلام شديد بخصوص عقلانية الفلسفة اليونانية، فيقول مخاطباً من يتحدث عن بداية الفلسفة بطاليس: (ثم ينسى هؤلاء في أوج ازدهار الفلسفة اليونانية متمثلة في تكوّن المدارس الفلسفية بالمعنى العميق الكامل على يد أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلوطينية المحدثّة، هو نفسه -أي هذا الأوج- هو حضيض العقلانية، والرجوع إلى نفس المسلمات الغيبية للبدائيين موضوعة بكلام منمق ونظام فلسفي يخفى على غير الخبير معدنها الميثولوجي البحت، فما فكرنا المثل والتناسخ عند أفلاطون وهي كل فلسفته، وما الإله المحرك الغائي والعقول الفلكية عند أرسطو وهما عماد ميثافيزيقاه، وكذلك ما فكرة أفلوطين عن الفيض، والواحد الذي يلد، والبنور التي تصدرها النفس الكلية إلا ترهات خرافية يضحك طلبتنا علينا ونحن ندرسها مهما حاولنا تحصيلها بالكلام الصعب واللفظة الرنانة والحجة العقلية، أليس أوج العقلانية في الفلسفة هو حضيضها إذن؟ (الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس، (مرجع سابق)، ص ٨٢).

<sup>٢</sup> مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع، لشهر يناير سنة ٢٠٠٤ ص ١٥٩-١٦٠ (بتصرف).

<sup>٣</sup> وصف التطرف، وصف للألوسي في استعراضه لمنهجه في بحثه المشار إليه، حيث يقول واصفاً بداياته الفلسفية: (التطلع المتطرف نحو "الآخر" نحو الحداثة، نحو ثقافة القرن العشرين)، ص ١٤٥.

أفكاره امتازت بانفعالاته نحو الأفكار التنويرية الغربية فكانت هذه الآراء ملهمة للآلوسي كمفكر أراد النهوض بوطنه من ظروف الاستلاب والتخلف والفقر آنذاك<sup>(١)</sup>، ثم عاد بعد عشر سنوات للحديث عنه وإدخال عوامل جديدة عليه مع الحفاظ على عوامله الأربعة الأساسية؛ مقدماً له بملاحظات تعطي صبغة تكاملية لمنهجه، هذه التكاملية التي سعى من خلالها إلى "تأسيس أبستمولوجيا شمولية تنأى بنفسها عن المسلمات المبتدلة وعن سلطتها القبلية، ترفض الهوى الذاتي (الأيدولوجي-اللفسفي) المنشغل بتجزئة النص وتفتيت معانيه وبعثرة بنيته الفكرية، وتحذر من إسقاط فقه المفاهيم المعاصرة على النص خارج سياقاته التاريخية والاجتماعية"<sup>(٢)</sup>، ليدخل بعد ذلك في مرحلة من "وضوح ملامح الفلسفة التكاملية وظهور حدود العلاقة بين العام والخاص أو عالم الفكر والواقع المتغير الذي يُصعّب على المفكر بقاءه في حدود الأيدولوجيا الضيقة لينطلق إلى عالم الفكر والحياة الأوسع، وظهر ذلك في كتبه المتأخرة من أمثال (الفلسفة والإنسان)، (الفن البعد الثالث لفهم الإنسان)، (العقل العربي من خلال نقاده ومنتقديه)"<sup>(٣)</sup>.

هذه التكاملية التي حاول أن يخرج فيها من النظرات والنظريات التجزئية والانتقائية، مؤمناً بضرورة التواصل مع الآخر المخالف وضرورة التعددية الفكرية، رافضاً غلق النوافذ على الأفكار الأخرى المخالفة والانحصار في حدود الأيدولوجيا، مع دراسة القضايا والمذاهب الفلسفية ورجالها بكل ارتباطاتها الفلسفية والعلمية والاجتماعية الأفقية والعمودية، وعدم الاعتراف بموضوع قديم أو جديد إنما الجدة والقدم للمنهج، فالفلسفة لا تفهم إلا من خلال رسم خارطة لكل المذاهب الفلسفية وتطورها من بداياتها حتى زمن المدروس، وعدم الاكتفاء بتحليل المواضيع دون النظر لها بكليتها وبنيته، كل ذلك نابع من فهم الآلوسي للفلسفة ومهمتها في المجتمع ومن رؤيته للعراقيل التي تعترض الدرس الفلسفي في الوطن العربي<sup>(٤)</sup>.

بهذا نختم الحديث عن منهج الآلوسي لننتقل إلى استعراض نموذجين من تطبيقاته له.

<sup>١</sup> موسى، المنجز في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر محسن مهدي وحسام الآلوسي أنموذجاً، (مرجع سابق)، ص ٢٩٧.

<sup>٢</sup> الراوي، المنهج عند الآلوسي، (مرجع سابق)، ص ٢٧٥.

<sup>٣</sup> موسى، المنجز في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، (مرجع سابق)، ص ٢٩٧.

<sup>٤</sup> ذكرنا تلك العراقيل كما يراها الآلوسي في الفصل السابق، يُنظر، الآلوسي، الفلسفة والإنسان، ص ٢٠٩ الهامش ١، كذلك: حوار مع المفكر العربي حسام الآلوسي، مجلة البحرين الثقافية العدد ١٩ لسنة ١٩٩٩.

## المطلب الثاني: نماذج من تطبيقات الألوسي لمنهجه:

السؤال الآن، كيف قام الألوسي بتطبيق هذا المنهج في دراساته وكتبه وأبحاثه، وهل تطبيقه له أوصله لنتائج جديدة وصحيحة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه في هذا المطلب من خلال استعراض بحثين له، هما: البحث الأول حول نظرية الفيض، والثاني حول فكرة شيئية المعدوم عند المعتزلة.

### أولاً: نظرية الفيض:

نظرية الفيض أو "نظرية الصدور"، اسمان اشتهرت بهما، أول من قال بها أفلوطين، وأخذها منه الفلاسفة المسلمون بدءاً بالفارابي الذي استعارها كشكل وملئها بالمضمون الإسلامي، بعد رفضه لفكرة حدوث العالم الكلامي في سياق التطور التاريخي للفلسفة الإسلامية<sup>(١)</sup>، ويُرَاد بها "فيض الكائنات على مراتب متدرجة من مبدأ واحد، ومنها يتألف العالم جميعه"<sup>(٢)</sup>، وكانت الغاية منها تفسير الوجود والموجودات بغير نظرية الخلق من عدم، ومحاولة تجاوز الإشكاليات التي ترافق القول بالخلق من عدم، مثل فكرة أنه كيف لإله غير مادي أن يخلق كوناً مادياً، وكيف لإله كامل أن يخلق مخلوقات ناقصة، الخ<sup>(٣)</sup>.

وقد تناولها الألوسي في بحثٍ بعنوان (دراسة نقدية لنظرية الفيض الفارابية وناقديها من وجهة نظر معاصرة)، نُشر في مجلة المورد التي تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام العراقية<sup>(٤)</sup>، ثم أعاد نشره في كتابه دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي<sup>(٥)</sup>.

ليس الهدف هو التعريف بنظرية الفيض، ولا من قال بها، ولا مدى علميتها، ولا مدى القبول أو الرفض لها بين الفلاسفة والمذاهب الفلسفية المختلفة، إنما الهدف هو بيان كيف تناولها الألوسي وفق منهجه الذي يطرحه لدراسة الفلسفة وقضاياها، لذلك لن أقوم باستعراض البحث وأهم الأفكار التي طرحها فيه، ولكني سأحاول البحث عن عوامل منهج الألوسي في دراسته لها.

بدايةً كان بحثه لها ضمن ستة محاور مرتبة كالتالي: ١. صورة مختصرة للنظرية كما هي عند الفارابي ومن تلاه، ٢. آراء المؤرخين عن مصادر النظرية وأهم أسسها، ٣. تحليل وتحليل لأسباب ظهورها، ٤. نقد القدماء لها، ٥. نقد المحدثين لها، ٦. نقد الألوسي لها.

<sup>١</sup> الخولي، أ.د. يميني طريف، (٢٠١٧)، الطبيعيات في علم الكلام، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداي، ص ٧٢.

<sup>٢</sup> سعيد، جلال الدين، (٢٠٠٤)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس، دار الجنوب، ص ٣٥٠.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ٣٥١.

<sup>٤</sup> مجلة المورد، بغداد، مجلد ٧، عدد ٢، سنة ١٩٧٨، الصفحات (١٥٧-١٧٦).

<sup>٥</sup> الفصل الثالث من الكتاب، بعنوان: نظرية الفيض الفارابية دراسة معاصرة، الصفحات (١١٤-١٦٥).

وقد أشار الألوسي في بحثه لمجموعة من النقاط المهمة عند محاولته تطبيق عوامل منهجه في دراستها، وهي:

أولاً: الأخذ بعوامل منهجه، الهدف منه التحذير من طرح أي فكر بحجة قِدَمه، مع تجنب التفوق والتفديس لفكر قديم أو اعتباره خاصاً ونهائياً.

ثانياً: الانتقادات القديمة التي وُجّهت للنظرية كانت تتسم بمسلمات تلك الفترة الزمانية.

ثالثاً: دراسة النظرية من غير المختص وربما بعض المختصين تجعله يحكم عليها بالهراء، ولكن الدارس الموضوعي وفق منهج جدلي، يعرف أن الفكر لا يأتي من فراغ، وبالتالي سيبحث عن مبررات ظهورها. وبناءً عليه يرى الألوسي أنه لن تُفهم النظرية إلا بمعرفة أهم المشكلات الفلسفية التي كانت مطروحة قبلها مثل: مشكلة الواحد والكثرة، والقدم والحدث، ومشكلة الشر والسعادة.. الخ، وكيف حاولت المدارس الفلسفية المختلفة حل هذه المشكلات وردودهم ونقدهم لبعضهم، مما حدا ببعض الفلاسفة الخروج بحل جديد ممثّل بهذه النظرية بغض النظر عن نجاحها أو فشلها<sup>(١)</sup>.

أما عن عوامل منهجه وتحققها في بحثه لها فهي كالآتي:

العامل الأول الذي يتعلق بالعلاقات المتبادلة بين الطبقات، وبما أنه يرى أن المذهبين الكبيرين للفلسفة، المادي والمثالي، هما انعكاس عن مصالح الطبقات الاجتماعية، وأنهما وقفا عاجزين أمام تبرير مقولاتهما حول مشكلة الوجود، فالمذهب المادي الذي يفترض قدم المادة وعدم حاجتها لوجود إله أو فاعل، وقف عاجزاً عن تفسير الوعي والحياة، والمذهب المثالي بكل مدارس سواء القائلين بالثنائية أو الأحادية، بما فيهم نظرية المتكلمين المسلمين عن الخلق من عدم<sup>(٢)</sup>، كلها واجهت اعتراضات كبيرة، فنظرية الصنع الأفلاطونية واجهت انتقادات حادة من أرسطو، ونظرية المحرك بالعشق الأرسطية جعلت وجود الله شكلياً حسب الرواقية، ونظرية المتكلمين لم تحل المشكلات الفلسفية السابقة بحسب فلاسفة الفيض المسلمين، وبالتالي جاءت هذه النظرية محاولة للإجابة على المشكلات الفلسفية العالقة.

<sup>١</sup> الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١١٤-١٢٣ (بتصرف).

<sup>٢</sup> يرى الألوسي أنه لا يوجد دليل قرآني على الخلق من عدم، وأن هذا القول ما هو إلا اجتهد وصل له علماء من المسلمين لأسباب معينة)، الألوسي، حسام (٢٠١٧)، مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي، بيروت، منشورات ضفاف، الجزء الأول، الفصل الأول، خصوصاً الصفحات ٤١-٥٧، كذلك: الألوسي، حسام، (١٩٨٥)، بحث تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، مجلة آفاق عربية، السنة الثانية، العدد الثاني، الصفحات ٦٨-٨٨.

لا يهمني الآن أن أوضح في دراستي، كيف أجابت نظرية الفيض على المشاكل الفلسفية المذكورة، فهذا له مجال آخر يمكن الحديث فيه، ولكن المهم هو كيف تناولها الألوسي.

أما عن العامل الثاني والمتعلق بمستوى تطور العلوم وانعكاسها في النظرية، يرى أن ذلك يظهر في النظرية من خلال أمور، أولها: الأخذ بمقولات اليونان القديمة حول قدم المادة واستحالة وجودها إلا عن مادة، وقدم الحركة والزمان، واستحالة وجود شيء من لا شيء، وهو امتداد لمقولات الخط الطبيعي اليوناني القديم، وثانيها: ظهور التحكم في النظرية من خلال قصر العقول على عشرة، لأنهم فصلوا نظريتهم على قدر المعروف فلكياً عندهم، وفقاً لفلك بطليموس.

بل حتى المقولات الميتافيزيقيا انعكست في هذه النظرية، من مثل مقولة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والله ليس مادياً ولا يتغير بأي أنواع التغير.

أما عامل التواصل الفلسفي، فواضح جداً فيها، ذلك أن النظرية في أساسها مأخوذة من أفلوطين مع إلباسها لباساً إسلامياً لمحاولة التوفيق بينها وبين الدين، كما أنها محاولة لإجابة أسئلة فلسفية سابقة لها ومحاولة "تجنب الطرق المسدودة التي وصلت لها المدارس الفلسفية السابقة"<sup>(١)</sup>، فتأتي بذلك في سياق التطور الفلسفي العام والبناء على ما سبق، كما أنها أفادت المذهب المادي من خلال بيان قصور حلوله المادية، ما دفعهم للبحث عن حلول جديدة، بل إن "ما قدمته مدرسة الفيض وخصومها من مجادلات دقيقة حول الزمان والمكان والحركة والمادة والسببية... الخ، كان كل ذلك لصالح الفلسفة والعلوم عموماً"<sup>(٢)</sup>.

أما عامل الجو الفكري والخصائص الوطنية، فيظهر من خلال إجابة النظرية عن مشكلات كانت سائدة في تلك الفترة من مثل مشكلة الشر والظلم الاجتماعي والنظام الطبقي، فهي تقدم تبريراً لها. كما اعتبر الألوسي أن الجدل حول إذا ما كانت سياسة الفارابي انعكاساً لميتافيزيقاه كما يرى بعض الباحثين مثل إبراهيم مذكور، أو أن نظرية الفيض انعكاس للوضع السياسي كما يرى جميل صليبا، اعتبر أن كلا الرأيين صحيح لكون الفكر محكوماً بعوامل متشابكة وعديدة<sup>(٣)</sup>.

<sup>١</sup> الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١٥٤.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ١٥٨ (بتصرف).

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ١٣٢.

## ثانياً: شبهة المعدوم عند المعتزلة:

وهذه من القضايا والمشاكل الكلامية التي "أحاطها الغموض وضاعت فيها الحقيقة في غبار المناقشات، وألزم فيها المعتزلة إلزامات أبعد ما تكون عن تصوراتهم"<sup>(١)</sup>، فكرة المعدوم وتحديد ما هو، وهي تتعلق بمسألة صفات الله، وقد أثير الكلام حول رأي المعتزلة فيها، ومدى إخلاصهم لفكرة خلق العالم حيث اتهموا بأنهم يُبطنون القول بقديم العالم<sup>(٢)</sup>، فالقدم هو أخص صفات الله عند متكلمي الإسلام، ومن وصف غير الله بالقدم فقد أشركه مع الله<sup>(٣)</sup>، مع تنبيهه بأن هذا المبدأ ليس بديهية واجبة القبول. كما أنه لا يوجد أساس قرآني له، بل نجد في القرآن الكريم آيات يُمكن أن نفهم منها وجود مادة أولى قديمة خلق منها الكون، وهذا المعنى أشار لمثله ابن رشد<sup>(٤)</sup>، المهم أن معالجة مسألة الصفات الإلهية وفق هذا المبدأ أدت إلى خلاف بين المتكلمين حول صفات الله هل هي قديمة أم محدثة، في تفصيل لا يهمننا في هذا البحث، لكن يهمننا أن نقول بأن هذا الخلاف أدى إلى خلاف خاص حول صفة العلم وعلاقة هذه الصفة بالمعدوم.

ذكر الألوسي أن أقوال المتكلمين انقسمت إلى رأيين حول صفة العلم<sup>(٥)</sup>:

**الرأي الأول:** أن علم الله بالشيء لا يكون إلا مع الشيء، وأن الأشياء قبل أن يعلمها الله ليست أشياء حقيقية بل هي عدمٌ مطلق.

**الرأي الثاني:** أن علم الله قديم لكن متعلقه حادث، وأن الأشياء قبل وجودها كانت معلومة لله، لكن كيف يعلمها الله قبل وجودها؟ هل لها أي نوع من الوجود الخارجي؟ ثمت جوابان على ذلك: **الأول:** أن الأشياء قبل وجودها كانت عدماً محضاً، **والثاني:** قدمه لأول مرة الشحام المعتزلي، الذي يرى أن المعدوم عندما يكون غير موجود هو "شيء"، له كل ما للشيء عندما يكون موجوداً من جواهر وأعراض.. الخ، على الرغم من وجود خلافات بين فريق المعتزلة في مقدار ما يتم إثباته للمعدوم مما يتصف به الشيء حال وجوده، لكن المهم أنهم قالوا بأن للمعدوم وجوداً في "ذهن الله" قبل وجوده الخارجي، ما فتح الباب لاتهامهم بإضمار وإبطان

<sup>١</sup> صبحي، أحمد محمود، (١٩٨٥)، في علم الكلام، بيروت، دار النهضة، ط٥، جزء ١، ص ٢٧٣.

<sup>٢</sup> الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١٦٩.

<sup>٣</sup> أ- المرجع السابق، ص ١٦٩.

ب- يُخطئ الألوسي هنا في نسبته اعتبار القدم أخص صفات الله كمبدأ عام عند كل متكلمي الإسلام، حيث أن المعتزلة فقط هم من اعتبروها كذلك أما غيرهم مثل الأشاعرة فاعتبروا أن أخص صفات الله هي القدرة على الخلق، وأما أهل الحديث فيقولون أخص صفاته ليس صفة واحدة بل عدة صفات، فعلمه بكل شيء وقدرته على كل شيء مثلاً من أخص صفاته، يُنظر، ابن تيمية، أحمد، (١٤٢٦ هـ)، الاستغاثة في الرد على البكري، الرياض، مكتبة دار المنهاج، ط١، ص ١٢٦ وما بعدها.

<sup>٤</sup> رشد، ابن، (٢٠٢٠)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٨، ص ١٠٦، كذلك: الألوسي، حسام، (٢٠١٧)، أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد، بيروت منشورات ضفاف، ص ١٦٨ وما بعدها.

<sup>٥</sup> نقلاً عن مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، والفصل لابن حزم، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

القول بقدّم العالم. كما نسب لهم الماتريدي، مخالفة كل الموحدين ونقض التوحيد ونفيه وجعل الأغيار مع الله بوصفهم للمعدوم بأنه شيء<sup>(١)</sup>، وظل الاتهام لهم بالقول بقدّم العالم مستمر<sup>١</sup> حتى بعد القرن الهجري الرابع<sup>(٢)</sup>.

هذا موجز للفكرة حول الخلاف على قضية المعدوم، المعتزلة يعتبرون المعدوم شيئاً يوصف بكل ما يوصف به الشيء في حال وجوده، وخصومهم بناء على ذلك اتهمهم بإضمار قدّم العالم. وبناء عليه، تكون آراء المعتزلة في وحدانية الله كأصل من أصولهم، واعتبارهم القدم أخص خصائص الله معرضة للغموض وسوء الفهم ويبقى المجال مفتوحاً لإلصاقهم بكل المدارس القائلة بقدّم العالم<sup>(٣)</sup>.

لننتقل الآن إلى كيف عالج الألوسي المسألة وكيف نفى التهمة عن المعتزلة، فقد تناول المسألة في أربعة محاور:

الأول: فكرة المعتزلة حول المعدوم في المصادر غير الاعتزالية: وخلص إلى نتيجة أنه من خلال هذه المصادر تصل لنتيجة أن فكرة المعدوم المعتزلية هي معنى ضمنى بالقول بأن العالم إنما وجد ليس من (لا شيء) بل من مادة أولى أو شيء ما هو (بالقوة).

الثاني: فكرة المعدوم في المصادر المعتزلية: ونتيجة هذا المحور التي وصل لها أن الباحث يعجب من التهمة التي وجهت للمعتزلة، فالمصادر الاعتزالية ترى أن المعدوم موجود في "ذهن الله" فقط قبل وجوده الحقيقي.

الثالث: رأي الباحثين المحدثين: على الرغم من أنه لم يُطل الحديث في هذا المحور فلم يتجاوز صفحة واحدة، حيث أشار لباحث واحد في المتن فقط هو ألبير نصري نادر في كتابه المعتزلة. وفي الهامش أشار لآخرين من مستشرقين وباحثين عرب، والخلاصة أن غالبية من تناول فكرة المعدوم من المحدثين اعتمد على وجهة نظر خصوم المعتزلة فاعتبروا أنه من المُسلم به أن المعتزلة أرادوا بفكرة المعدوم شيئاً قريباً من فكرة الهبولى الأفلاطونية<sup>(٤)</sup>.

الرابع: رأي الألوسي: وهنا لن أتناول رأيه كما عرضه كنتيجة نهائية لبحثه، ولكني سأحاول استعراض كيف وصل لرأيه من خلال البحث عن عوامل منهجه في دراسته لهذه القضية:

<sup>١</sup> الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١٧٧، كذلك، الماتريدي، أبو منصور، (ت ٩٤٤م)، كتاب التوحيد، بيروت، دار صادر، ص ١٥١.

<sup>٢</sup> ذكر الألوسي ممن اتهمهم بذلك كل من الاسفرائيني وابن حزم وابن الجوزي والشهرستاني وفخر الدين الرازي وابن رشد.

<sup>٣</sup> الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١٧٧، يُنظر كذلك: الألوسي، مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ٢٧٨ وما بعدها.

<sup>٤</sup> دراسات، المرجع السابق، ص ١٧٧ وما بعدها، كذلك: مشكلة الخلق، المرجع السابق، ص ٢٨٠ وما بعدها.



اعتبر الألوسي أن الإصرار على مبدأ "القدم أخص صفات الله" لم يكن من منطلق قرآني أو ديني، بقدر ما كان كموقف دفاعي أمام المخالفين في العقيدة مثل الدهرية، فهنا وجد المسلم نفسه أمام خصم يُنكر أهم ركن من أركان عقيدته وهو وجود الله. وبالتالي، ليس أمامه إلا إثبات حدوث العالم لإثبات أن له محدثاً<sup>(١)</sup>، فنحن هنا أمام عامل الجو الفكري العام والإجابة على الأسئلة السائدة مع التواصل الفلسفي والفكري مع الآخر وأخذ موقف الدفاع أمام فكره المختلف.

كما يلاحظ الألوسي أن هناك عدم أمانة في الحديث عن مذهب المعتزلة من خصومهم، فالمعتزلة ذهبوا بفكرة "المشاركة في القدم مشاركة في الألوهية" إلى أبعد حد ممكن، من خلال اعتبارهم صفات الله هي عين ذاته، حتى لا يقال بأن صفات الله قديمة، فكيف يصح أن يُتهموا بإضمار قدم العالم؟ كما أن المصادر المعتزلية المبكرة تدافع عن فكرة الخلق من عدم فابن الخياط مثلاً في معرض رده على ابن الراوندي الذي يحاول كل جهده أن ينسب للمعتزلة القول بقدم العالم، مع أن ابن الخياط نفسه يعتبره خصوم المعتزلة أحد القائلين بقدم العالم على أساس فكرته عن المعدوم، لا يعطي أي اهتمام على الإطلاق لمسألة المعدوم، ومن جهة أخرى فقد عالج مسألة علم الله بالشيء قبل إيجاده له في أثناء رده على هشام بن الحكم، والرأي الذي يُعطيه الخياط مخالف تمام المخالفة لما ينسبه خصوم المعتزلة لهم، فهشام يرى أن قدم علم الله يعني قدم المعدوم، ويجب الخياط: "إن الله لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه إياها وتسكن"<sup>(٢)</sup>. ويقول كذلك: "المعتزلة لما قالوا: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء لم يزعموا أن الأشياء معه، إنما قالوا: إنه لم يزل عالماً بأن الأشياء تكون وتحدث إذا أوجدها وأحدثها سبحانه وبحمده"<sup>(٣)</sup>، فهذا الكلام الواضح من الخياط في كتابه "الانتصار" الذي هو أقدم كتب المعتزلة المعروفة يدل دلالة واضحة على أن المعتزلة أبعد ما يكونوا عن القول بقدم العالم، مع عرض آراء غيره مثل الجُبائي وعباد بن سليمان.

والألوسي في عرضه لرأي المعتزلة من خلال كتبهم يحاول تجنب التعامل التجزيئي والانتقائي مع النصوص المنقولة عن المعتزلة، وأخذ فكرهم كله مع ارتباطات المسألة المدروسة والسياق الذي وردت فيه. وهنا يتبين لنا أهمية النظرة التكاملية الشمولية التي يتحدث عنها، من خلال دراسة مذهب المعتزلة بكليته، فكل أصول المعتزلة وتوحيدهم وحجاجهم مع الفرق الأخرى، وتكفيرهم من يقول بقدم أي شيء مع الله، لو راعاها من درس فكرة المعدوم عندهم لما وقعوا فيما وقعوا فيه من نسبة إضمار قدم العالم لهم<sup>(٤)</sup>، وهنا تظهر لنا

<sup>١</sup> الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ١٧١، كذلك: الألوسي، بحث تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، (مرجع سابق)، ص ٧٤.

<sup>٢</sup> الخياط، عبد الرحيم، (١٩٩٣)، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، القاهرة، الدار العربية للكتاب، ص ١١٢.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ١٢٢-١٢٣.

<sup>٤</sup> الألوسي، تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، (مرجع سابق)، ص ٨٤.

ضرورة التكاملية التي يتحدث عنها الألوسي، من خلال دراسة المذاهب بكليتها وبكل ما أنتجوه وبكل آرائهم دون اجتزاء.

والنقطة الأهم في نظري في بحث الألوسي، وضع قضية المعدوم عند المعتزلة في سياقها الذي وردت فيه، وهو العلم وليس في سياق الوجود وأصل العالم. فالمعتزلة عندما بحثوا قضية المعدوم بحثوها متعلقة بصفة العلم الإلهي، وبمعنى "الشيء" وهل يُطلق وصف شيء على المعدوم أم على الموجود فقط، فالمعتزلة يرون أن المعدوم يمكن أن يوصف بأنه "شيء"، ولهم أدلتهم في ذلك من القرآن الكريم، وخصومهم يرون بأنه لا يوصف بـ "الشيء" إلا الموجود ولهم أدلتهم كذلك من القرآن الكريم، لذلك فإن الباحثين من قدامى أو محدثين عندما نسبوها لفكرة الهيولي أخطأوا، لأنهم أخرجوا القضية من سياقها التي بحثها المعتزلة فيه<sup>(١)</sup>.

وفي الختام لم يكن الهدف من استعراض هذين المبحثين للألوسي معرفة ما قاله فيهما ولا النتائج التي وصل إليها إلا بمقدار ما يخدم الغاية من ذكرهما، وهي محاولة تلمس معالم منهجه التكاملي كما طبقها فيهما. وبالتالي نحن أمام نموذجين، نستطيع من خلالهما تكوين صورة عملية لتطبيقات منهجه التكاملي، ومن ثم الحكم عليه وعلى مدى قدرته على دراسة القضايا الفلسفية، للوصول إلى نتائج أكثر موضوعية في دراساتنا لأي قضية قديمة أو حديثة، وهو الأمر الذي أرى أن الألوسي وُفق فيه، فاستطاع أن يقدم لنا دراسات تستحق النظر والاهتمام، وتسلط الضوء على إعادة دراسة الكثير من القضايا الأخرى وفق منهج تكاملي يجعلنا نتناولها بشكل موضوعي دون انحياز مسبق ودون تجزئة أو انتقاء يُعطي صورة غير كاملة عن الفلاسفة والأفكار الفلسفية المختلفة، حتى نفهم لماذا ظهرت هذه الفلسفات والأفكار في زمانها وما هي العوامل التي ساهمت بظهورها أو أفولها، ولماذا بقيت بعض الفلسفات مؤثرة رغم مرور قرون عليها.

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ٨٤.

## الفصل الثالث:

### التراث في فكر الدكتور حسام الألوسي

يسعى هذا الفصل إلى تسليط الضوء على تعريف الألوسي للتراث العربي والإسلامي، مع موقفه منه ومن الدارسين المعاصرين له، فمن المعروف أن التراث الفكري العربي والإسلامي شهد نزاعاً كبيراً بين الدارسين، من حيث التعريف والمسمى، ومن حيث المجالات التي يشملها، هذا عدا عن تقييم هذا التراث من حيث أصالته أو نقله من غيره دون إبداع، كل هذه الأمور كانت مثار نزاع قديم بدأ مع المستشرقين<sup>(١)</sup> وانتقل بعدها للباحثين العرب منذ بداية عصر النهضة حتى يومنا هذا. والألوسي كان أحد الذين كتبوا وخاضوا غمار الحديث في التراث، وكانت له مجموعة كتب وبحوث تسلط الضوء على مجموعة من القضايا التراثية، كما كانت له تحقیقات لبعض القضايا التراثية كما بينا في الفصل السابق، عدا عن وقفاته المطولة مع الدارسين للتراث خصوصاً محمد الجابري وطيب تيزيني وحسن حنفي، وسأتناول في هذه الدراسة موضوع الألوسي مع التراث ضمن مطلبين، الأول: مفهوم التراث العربي والإسلامي في فكر الألوسي، والثاني: نقد الألوسي للدارسين المعاصرين للتراث العربي والإسلامي (الجابري وتيزيني أنموذجاً)، مع مقدمة لا بد منها للحديث عن دراسة التراث وأهميتها في نظر كثير من المفكرين والدارسين المعاصرين.

### مقدمة عن إشكالية التراث في الدراسات العربية المعاصرة

سؤال التراث، أو إشكالية التراث، أو مسألة التراث، كلها عناوين تعبر عن مسألة واحدة ما تزال حية، وأخذت مساحة واسعة في الفضاء الفكري العربي الحديث والمعاصر. فمنذ الحملة الفرنسية سنة ١٧٨٩م على مصر، كان هناك إثارة لهذه القضية فغالب من يكتبون عن قضية التراث يجعلون بداية عصر النهضة واليقظة العربي الحديث نتيجة للتماس الذي حصل بين العالم العربي والحضارة الغربية ممثلة بأوروبا بعد حملة نابليون، هذه الحملة التي كشفت عن البون الواسع بين أوروبا والعالم العربي والإسلامي<sup>(٢)</sup>، فكانت هناك عودة للذات لمحاولة فهم التأخر العربي والإسلامي في مقابل التفوق الأوروبي، فالحملة الفرنسية "مثّلت صدمة وجرحاً عميقاً لكبرياء الذات العربية والإسلامية بما تمثله في تاريخها من شعور بالتفوق على غيرها، فكانت

<sup>١</sup> على الرغم من كثرة وجوه النقد التي تُوجّه إلى الاستشراق من حيث أغراضه ومناهجه ودواعيه إلا أنه لا يمكن إنكار أن المستشرقين كان لهم دورٌ كبيرٌ في خدمة التراث من خلال إبراز الكثير من المخطوطات وإعادة طبعها بعد جمع نسخها وتحقيقتها ووضع الفهارس لها، فكان أن حفظوا جزءاً كبيراً منه من الضياع، وللمزيد من المعلومات عن دور المستشرقين يمكن مراجعة بحث محمد كرد علي (أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية)، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، مجلد ٧، جزء ١٠.

<sup>٢</sup> يُنظر عن أثر الحملة الفرنسية، كتاب (التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي) د. أمبارك حامدي، خلاصة الكتاب، ص ٩، كذلك كتاب (نقد التراث) لعبد الإله بلقزيز، ص ٢٦ وما بعدها، تحت عنوان (الآخر الذي أنتج سؤال الأنا).

قضية التراث بما يمثله من خزان للمعتقدات والأفكار والقيم هي أول ما خضع للمساءلة، للبحث عن أسباب الضعف والتراجع الحضاري مقارنة بالآخر وهو هنا الغرب، فما اصطلح على تسميته (بحركة النهضة)<sup>(١)</sup> التي ظهرت في القرن التاسع عشر ما كانت إلا استجابة طبيعية للإشكالات التي أثّرت في ذلك الوقت<sup>(٢)</sup>.

وعلى الرغم من أن قضية التراث لم تكن بالشكل الذي هي عليه الآن، ولم يكن الحديث عن التراث هكذا منفرداً أو بوصفه إشكالية، لكن يمكن تلمس محاولات استلهاام التراث واستحضار نصوصه في محاولة للبحث عن مشروعية لبعض المفاهيم الحديثة المستوردة من أوروبا في تلك الفترة ومحاولة البحث عن مشابه أو نظير لها في التراث، كما فعل رفاة الطهطاوي عندما أراد أن يُقرب مفهوم "الحرية" ومحتواها الفرنسي للقارئ العربي فوجد وسيطاً بين الكلمة الفرنسية والعربية بتعبير "العدل والإنصاف"<sup>(٣)</sup>، قائلاً: "وما يسمونه الحرية ويُرغبون فيه هو عَيْنُ ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين"<sup>(٤)</sup>، وكما فعل خير الدين التونسي، في كتابه أقوم المسالك، حيث يمتلىء بالاستشهاد بنصوص كثيرة للنبي ﷺ والصحابة وغيرهم من الفقهاء لمقارنتها بما عند الأوروبيين لإظهار التشابه بينها<sup>(٥)</sup>، لكن الأمر لم يأخذ بُعداً إشكالياً إلا متأخراً، خصوصاً بعد الهزيمة التي مُني بها العرب في سنة ١٩٦٧ أمام المشروع الصهيوني، فأعيد تسليط الضوء على مسألة التراث من جديد وبشكل أكبر من قبل، خصوصاً من الاتجاهات الماركسية والقومية التي نقلت الصراع الإيديولوجي إلى ساحة التراث بعد المأزق الذي وقعت فيه إيديولوجيتهم الثورية بعد الهزيمة<sup>(٦)</sup>. فكان أن تحولت ساحة التراث إلى صراع إيديولوجيات بين تيارات يسارية وحقائبة دخلت على خط دراسته لمحاولة فهم السلطة التي يمتلكها في المجتمع والفكر، كما أن هذه الاتجاهات أدركت في لحظة وعي أن إدراك الذات ووعي الأنا يجب أن يكون جزءاً أصيلاً في برنامجها<sup>(٧)</sup>، في مقابل اتجاهات يمينية كانت تحتكر التراث وتحاول أن تجعل منه نفسه إيديولوجية في مقابل كل إيديولوجية مستوردة<sup>(٨)</sup>.

<sup>١</sup> لم تكن (حركة النهضة أو عصر النهضة) قائمة على عمل منظم أو بتنسيق بين جهات متعددة بقدر ما كان الأمر فردياً قام به مجموعة من المفكرين والعلماء الذين أدركوا حجم الفجوة بين العرب وأوروبا فحاولوا أن يقدموا حلولاً بجهودهم الفردية، من أمثال رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم. (الباحث).

<sup>٢</sup> حامدي، مبارك، (٢٠١٧)، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٩.

<sup>٣</sup> قرني، د. عزت، (١٩٨٠)، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ٣١.

<sup>٤</sup> الطهطاوي، رفاة، (٢٠١٠)، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي، ص ١١٣.

<sup>٥</sup> يُنظر، التونسي، خير الدين، (٢٠١٢)، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، (الباب الأول التنظيمات)، دار الكتاب المصري، القاهرة، الصفحات ٧٥-١١ من خطبة الكتاب.

<sup>٦</sup> طرابيشي، جورج، (٢٠١٢)، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، بيروت دار الساق، ص ٨.

<sup>٧</sup> بلقزيز، عبد الإله، (٢٠١٤)، نقد التراث، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٠ وما بعدها.

<sup>٨</sup> طرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، (مرجع سابق)، ص ٨.

فلم يعد موضوع التراث موضوعاً علمياً بحثياً بل تحول إلى إشكالية يحاول كل اتجاه من الدارسين أن يحلها ويقدم فيها الكلمة الفصل، ولم يعد مُحْتَكِراً أو مُلْكِيَةً لطرف دون آخر، بل أصبح ملكية جماعية تتقاسم حيازتها تيارات الفكر العربي الحديث كافة، وتحولت ساحته إلى ساحة صراع و"مضاربة ثقافية وسياسية أو حرب أهلية ثقافية حسب تعبير عبد الإله بلقزيز، يحاول كل اتجاه أن يبحث فيه عن جِدِّ أعلى ونسب أعلى يمنح بهما الشرعية لنفسه"<sup>(١)</sup>.

فكانت العودة للماضي ممثلاً بالتراث الفكري والثقافي للآباء والأجداد محاولة لتلمس مشروعية للحاضر كما يرى محمود العالِم، من خلال العودة "إلى النبايع الأولى للتراث القومي عامة، أو الديني خاصة، في محاولة لإعادة النظر، وإعادة التفسير، وإعادة التقييم، في مقتضيات اللحظة الجديدة الحاضرة، وبحثاً عن مشروعية تراثية للسلوك في هذه اللحظة الجديدة". فالماضي كما يرى العالِم "لا يتحكم في الحاضر، بل الحاضر هو الذي يتخذ من الماضي سنداً لمشروعية مشروعه (الحاضر-المستقبل)"<sup>(٢)</sup>، بينما يرى حسن حنفي أن العودة له تُعد "نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، وهو الوسيلة التي تؤدي إلى التجديد والمعاصرة وتعطي نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره"<sup>(٣)</sup>. طارحاً فكرة إعادة دراسته طبقاً لحاجات العصر، إلا أن عبد الكريم سروش كان له رأي آخر يلخصه بأن "الدين هو أهم عنصر بقي من العالم القديم، ولا زال حاضراً بقوة في العالم الجديد، في حين أن العالم الجديد يملك عناصر قد لا تنسجم مع التراث الديني"<sup>(٤)</sup>. معتبراً أنه من السذاجة الفكرية أن يتم إهمال الصراع بين العالم القديم والعالم الحديث (عصر الحداثة) لأن هذا الصراع مشكلة لم تحل ولا يمكن وضعها في زاوية النسيان. وكذلك نجد طيب تيزيني ينظر لأهمية طرح قضية التراث القومي لعلاقتها "مع الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي"<sup>(٥)</sup>.

أما الجابري وهو من أهم الذين قدموا مشروعاً خاصاً لإعادة التعامل مع التراث، فيرى أن من متطلبات الحداثة تجاوز (الفهم التراثي للتراث) إلى فهم حدائث ورؤية عصرية، لأنه يرى أن الحركة داخل الثقافة العربية انتهت إلى تكلس وتقوقع واجترار ولم تعد تنتج جديداً بقدر ما تعيد إنتاج القديم. فالولوج من

<sup>١</sup> بلقزيز، نقد التراث، (مرجع سابق)، ص ٤١ وص ٥٠.

<sup>٢</sup> العالِم، محمود أمين، (١٩٨٦)، الوعي والزائف، القاهرة دار الثقافة الجديدة، ص ٧٢.

<sup>٣</sup> حنفي، حسن، (١٩٩٢)، التراث والتجديد، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص ١٣ (بتصرف).

<sup>٤</sup> (عبد الكريم سروش) هو الاسم المستعار لحسين حاج فرج دباغ، وهو من مواليد سنة ١٩٤٥ بمدينة طهران، وقد تحصل على درجة الدكتوراة في الصيدلة من جامعة طهران وفي سنة ١٩٧٢ انتقل إلى إنجلترا ليدرس الكيمياء التحليلية ودرس في الوقت نفسه فلسفة وتاريخ العلم، ويعد من المفكرين الإيرانيين المستنيرين ومن كتبه: ("بسط التجربة النبوية"، "الصراطات المستقيمة"، "الدين العلماني"، "العقل والحرية"، "السياسة والتدين"، "التراث والعلمانية")، ينظر، كتاب عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلفين، ص ٨-١٠.

<sup>٥</sup> سروش، عبد الكريم، (٢٠٠٧)، التراث والعلمانية، العراق النجف دار الفكر الجديد، ص ٦.

<sup>٦</sup> تيزيني، طيب، (١٩٧٨)، من التراث إلى الثورة، بيروت دار ابن خلدون، ص ١٠.

باب الحداثة يقتضي منا أن نرتفع بطريقة التعامل مع التراث لما سماه (المعاصرة) ويعني بها مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي<sup>(١)</sup>. وعلى صعيد آخر، يرى عبد الإله بلقزيز أن على "كل من يُعبرون عن الحداثة أن ينظروا في التراث، لأنه حقيقة وجودية لا يمكن تجاهلها أو السكوت عنها، فهي حاضرة في يوميات الاجتماع والسياسة والثقافة والإيمان، وهو يمارس سلطاناً على الأفكار والعلاقات والمؤسسات ويوجه الأفراد والجماعات"<sup>(٢)</sup>.

إذ، فمنذ ذلك الوقت ونتيجة للأحداث التي مرت بها الأمة العربية وقضية التراث موضوعاً على طاولة البحث والنقاش، وكانت المبررات التي طُرحت لإعادة النظر في التراث وإعادة دراسته وتقييمه كثيرة لكنها في الغالب تبحث عن فهم سلطة التراث على الحاضر، أو محاولة إيجاد مشروعية للذات من خلال البحث عن سلف في التراث، إلى آخر ما هنالك من أسباب يذكرها كل من درس التراث وطرح رأياً في التعامل معه، وتحولت مسألة التراث إلى إشكالية في محاولة لتعريف الذات في مقابل الآخر (الأوروبي) والبحث عن أسباب تقدمه وتأخرنا، وكتبت عشرات الكتب التي تناولت هذا الموضوع<sup>(٣)</sup>، وتعددت المناهج التي استخدمت في دراسة التراث<sup>(٤)</sup>، ولا تكاد تجد مشتغلاً بالشأن الثقافي والفكري والفلسفي في بلادنا ومن جميع الاتجاهات إلا كتب في الموضوع أو كان له فيه رأي، من أقصى الاتجاهات اليمينية إلى أقصى الاتجاهات اليسارية، حتى أصبح "موضوع التراث تلهج به كل الألسنة ويكتب فيه كل الكُتّاب على اختلاف مشاربهم وغاياتهم وكفاياتهم" بحسب فهمي جدعان<sup>(٥)</sup>.

وقد تنوعت النتائج والآراء التي صدرت عن الدارسين حول موضوع التراث ما بين دعوة للعودة له والأخذ منه لحاضرنا مكتفين به دون غيره، ويمثل هذه الدعوات أصحاب اتجاهات دينية مغلقة تحاول احتكار التراث واحتكار تفسيره وفهمه، واستدعاءه ليكون هو الطبيب لمشاكلنا وأمراضنا ويكون هو المُرشد الذي يُخرجنا من مأزقنا الحضاري، زعماء منهم أن في التراث الدواء الشافي والجواب الكافي، مع رفض الآخر والنظر له بعين الريبة، واتخاذ موقف الرفض لكل ما جاء منه والآخر هنا غالباً هو الغرب، في المقابل هناك اتجاهات دعت لاستلهاام التراث من خلال الاستفادة من الجوانب الإيجابية فيه مع تلمس ما يوافقه من أفكار

<sup>١</sup> الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٥-١٦ (بتصرف).

<sup>٢</sup> بلقزيز، نقد التراث، (مرجع سابق)، ص ١١ (بتصرف).

<sup>٣</sup> يُحَقِّق عبد الإله بلقزيز مراحل الدراسات التراثية المعاصرة إلى ثلاثة مراحل:

- الأولى: لحظة التاريخ الثقافي أو تاريخ الفكر، وهي قيام ورشة علمية كبيرة لتحقيق النصوص التراثية وإعادة نشرها.

- الثانية: لحظة نقد التراث وهي التي بدأت من ستينات القرن الماضي والتي تحول التراث فيها إلى إشكالية.

- الثالثة: لحظة نقد العقل الذي أنتج القدامى به هذا التراث، وهي مرحلة بدأت مطلع ثمانينات القرن الماضي.

بلقزيز، نقد التراث، (مرجع سابق)، المقدمة وكامل الكتاب.

<sup>٤</sup> في كتاب نقد التراث لعبد الإله بلقزيز عرض موجز لأهم المناهج التي استخدمت في دراسة التراث وعددها ثمانية، ص ٦٧ وما بعدها.

<sup>٥</sup> جدعان، فهمي، (١٩٨٥)، نظرية التراث، دار الشروق، الأردن، المقدمة (بتصرف).

حديثه ويمثل هذا الاتجاه أغلب رواد النهضة العربية الحديثة<sup>(١)</sup>، في مقابل آخرين يريدون منا أن نقفز عن التراث، نقفز بالهواء فنخلع بذلك من أرضنا وجذورنا ونقتل آباءنا وماضينا، عدا عن فكرة القطيعة مع التراث التي ظهرت في مطلع الثمانينات<sup>(٢)</sup>.<sup>(٣)</sup>

وبالتالي، ولكل ما سبق وغيره، بقيت قضية التراث شاغلة للمفكرين والمشتغلين بالشأن الثقافي والفلسفي في بلادنا، وبقيت مجالاً للنقاش والتجاذب بين جميع الأطراف، وهي قضية ليست خاصة بنا كأمة عربية وإسلامية، بل إن الأمم كلها تنظر في تراثها وتقيمه ويكون لمفكرها وفلاسفتها اشتغالهم ورأيهم في تراثها، وما عصر النهضة الأوروبية إلا مثال على الصراع الذي خاضه المفكرون والفلاسفة مع التراث الديني الذي كان يسيطر على العقول وعلى الحياة. فقد كان سؤال التراث عرضة لتجاذبات كبيرة وحادة بين تيارات القديم على رأسها الكنيسة والملكيات المطلقة وتيارات الحديث البرجوازية الجديدة ذات النفس الثقافي التنويري<sup>(٤)</sup>، حتى انتصر تيار الحداثة وأطلقوا العقل من أسر الكهنوت وما يمثله من مرجعية كانت تأسر العقل وتتحكم ليس بالأفكار الدينية فقط، بل حتى الطبيعية والعلمية، "فقد كانت بداية الحضارة الحديثة عند المجتمع الغربي باختراق ورفض التراث، ووضعت تقاليد الكنيسة الفكرية والأخلاقية، وتقاليد النظام الإقطاعي الاجتماعية والاقتصادية موضع الشك والإنكار"<sup>(٥)</sup>. على الرغم من أن بداية النهضة الأوروبية لم يكن هناك جديد بقدر ما هو عودة للقديم وإعادة إحياء تراث العصور القديمة من آداب اليونان والرومان، والفلسفة القديمة أفلاطونية وأرسطاطاليسية والمذاهب الرواقية ومذهب الشكاك، لكن حصل أن اتفق رواد الفكر الجديد في ذلك الوقت على طريق جديدة في الاهتمام بالعلم الطبيعي والدعوة للتجربة والاختبار ورفض سلطة الكتب القديمة والدين كمصدر للعلوم الطبيعية، ففتحوا بذلك الباب للعقل لتحطيم كل القيم المعتمدة في زمانهم والكشف عن أخطاء التراث القديم<sup>(٦)</sup>. ونحن كأمة عربية وإسلامية صَدَمْنَا موجة الحضارة والحداثة الغربية كان الرجوع للتراث أحد السُّبُل التي نتلمس من خلالها الخروج من الصدمة علنا نجد فيه ما يُسَعِّفنا لذلك.

١ المرجع السابق، ص ٢٣ وما بعدها، كذلك، بلقزيز، نقد التراث، (مرجع سابق)، ص ٤٥ وما بعدها.

٢ امبارك، التراث وإشكالية القطيعة، (مرجع سابق)، كامل الكتاب يتحدث عن فكرة القطيعة عند بعض المفكرين المغاربة.

٣ في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية جزء ١ يتحدث حسين مروة عن (أن دعوات إلغاء التراث ظهرت في تيارات مختلفة ضمن تيارات فكرية إيدولوجية مختلفة، فظهرت أولا في الثلث الأول من القرن العشرين بدعوة لاستبدال الحروف العربية بلاتينية ضمن تيارين كانا في لبنان يمثلان الأب مارون غصن وسعيد عقل، وفي مصر يمثله عبد العزيز فهمي وسلامة موسى، ثم ظهرت نفس الدعوة لإلغاء التراث بعد هزيمة ١٩٦٧ تحت ستار الزعم بأن الهزيمة سببها عوامل حضارية متأثرة بمرتكزات التخلف المنعكسة في أدبيات التراث الفكري العربي)، ص ٥٢ هامش ١.

٤ بلقزيز، نقد التراث، (مرجع سابق)، ص ٢٠ (بتصرف).

٥ خاتمي، السيد محمد، (١٩٩٨)، التراث والحداثة والتنمية، غزة مركز فلسطين للدراسات والبحوث، ص ١٢-١٣.

٦ الطويل، د. توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مصر مكتبة الآداب، ص ١٣٩ وما بعدها (بتصرف).

نعود الآن إلى الألوسي لنحاول فهم رأيه وموقفه من التراث العربي والإسلامي ودراسته ضمن المطالبين الذين حددتهما سابقاً.

### المطلب الأول: مفهوم التراث العربي والإسلامي في فكر حسام الألوسي

المتتبع لما كتبه الألوسي عن (التراث العربي والإسلامي) يظهر له أنه يربط بين ثلاثة مفاهيم لا يكاد يفصل بينها عند حديثه عنه، ويجعلها مفاتيح تعريفه ورؤيته لهذا التراث، خصوصاً في كتبه المتأخرة<sup>(١)</sup>، وهذه المفاهيم هي **(الفكر والعقل والتراث)**، يظهر ذلك من خلال اختياراته للعناوين التي تكلم تحتها عن التراث<sup>(٢)</sup>، ومن تصريحه بأن فهم الطبيعة الشمولية للفكر العربي والإسلامي الذي ساد في عصور الازدهار، ومعرفة الحدود التي تحد هذا الفكر<sup>(٣)</sup>، مع معرفة طبيعة العقل والعقلانيات العربية التي سادت في تلك العصور، معرفة كل هذا تُعيننا على فهم طبيعة التراث العربي والإسلامي.

وهنا لا بد من التنبيه بأن الألوسي يركز حديثه عن التراث في العصور التي يسميها (عصور الازدهار)، وهو يقصد بها الفترة منذ مجيء الإسلام حتى نهاية القرون الخمسة أو الستة الهجرية الأولى، ليس إنكاراً لوجود تراث بعد تلك الفترة، ولكن لأنه يعتبر أن تلك الفترة هي فترة الازدهار والإبداع على الرغم مما كان فيها من ضغط على النشاط العقلي، والتي أعقبها فترة إعاقة للفكر والعقل وحدث فجوة تاريخية غاب فيها الفكر الفلسفي، خصوصاً بعد اجتياح التتار لبغداد والحروب الصليبية والفترة العثمانية إلى مطلع اليقظة الفكرية أوائل القرن العشرين<sup>(٤)</sup>، وإن كانت هذه الإعاقة لم تكن مطلقة، كما أنها كانت فاعلة في مجالات دون أخرى، إلا أنه في كل دراساته عن التراث كان كلامه محصوراً في تلك الفترة، كما يجدر التنبيه أيضاً إلى أنه في حديثه يتكلم عن تراث (عربي إسلامي) لا يفصل بينهما، دون الخوض في سؤال التسمية بعربي أو إسلامي<sup>(٥)</sup>.

<sup>١</sup> كتاب **العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه**، كتاب **حول العقل والعقلانية**، وكلاهما طبعته الأولى سنة ٢٠١١ قبل سنتين من وفاة الألوسي.  
<sup>٢</sup> من الأمثلة على العناوين: أ- تجليات العقل في التراث العربي الكلاسيكي ص ١٣، ب- معنى التراث ومعنى الفكر المراد هنا، ص ١٥، ج- أحكام وتقويمات سلبية عن الفكر العربي والتراث، ص ٢١، كلها ضمن كتابه **العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه**، د- إشكالية العقلانية في الفكر العربي، ص ٩، هـ- مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي والإسلامي ص ١٨١، ضمن كتابه **حول العقل والعقلانية العربية**.  
<sup>٣</sup> الألوسي، **العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه**، (مرجع سابق)، ص ١٦.  
<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص ١٧.  
<sup>٥</sup> حتى أنه في معرض حديثه عن أن الفيلسوف العربي أو الإسلامي ليس عنده مشكلة نص في التأسيس، قال: "ليس الهدف الأساسي للفيلسوف العربي أو الإسلامي (سَمِّ ما شئت)"، الألوسي، **حول العقل والعقلانية**، ص ٢١٥.



يُسهب الألوسي في تناوله للمصطلحات الثلاثة ويُفصل فيها كثير<sup>١</sup>، خصوصاً مصطلح العقل والعقلانية الذي كتب فيه كثير<sup>١</sup>، وتناوله في أكثر من مؤلف من مؤلفاته، وسأحاول أن أعرض للخطوط العريضة من أفكاره حول المصطلحات الثلاثة، لتبين لنا رؤية الألوسي وتعريفه للتراث:

### أولاً: الفكر:

يرى الألوسي أن الفكر العربي يشمل كل نشاط العقول التي عاشت في فترة الازدهار، وكانت ميادينه كثيرة، ولم يكن يدور حول الدين الإسلامي ونصوصه فقط، بل تعامل مع الدين ونصوصه، وقدم إبداعات أخرى في المجالات غير الدينية ضمن المرحلة البشرية التي ظهر فيها. فكان يمثل فاعلية تشمل "مجموعة التجارب الإنسانية المترامية وكل فاعلية يقوم بها الإنسان بوعي للوصول إلى معرفة وسلوك عملي وصناعات وغير ذلك من مجالات بشرية تشمل منظومة المذاهب والنظريات في الفقه وأصوله وعلم الكلام والفلسفة والعلوم الإنسانية والعلوم البحتة وكل نشاط بشري"<sup>(١)</sup>. كما يرى أن مصادر الفكر العربي كانت في تلك الفترة كثيرة ومتعددة "من حس وعقل ووحى، ثم ما وراء العقل (بعض الاتجاهات الصوفية واللاعقلانية، أو الوجدانية، أو الذوقية)"<sup>(٢)</sup>. وكان المفكرون والعلماء ورواد المعرفة في ذلك الوقت يأخذون من كل هذه المصادر على اختلاف بينهم في الإكثار أو التقليل من كل مصدر. مُقسِّمًا مصادر المعرفة في تلك الفترة إلى نوعين: داخلية وخارجية على النحو الآتي، وأنا أعرضها كما عرضها الألوسي دون تفصيل فيها:

### المصادر الداخلية للفكر العربي والإسلامي:

١. "القرآن الكريم، كنص ووسيلة معرفية (طبيعته وما نصيب العقل منه).
٢. الحديث النبوي، (والوضع ودلالاته على التحولات الاجتماعية والتشريعية والقيمية والمعرفية).
٣. علم أصول الفقه (الموقف من النص)، وعلم الكلام (الموقف العقلي من النص).
٤. الفلسفة ودور العقل ومدى استقلاليته.
٥. التصوف بنوعيه، الفلسفي والإشراقي، والتصوف الخالص السلوكي.
٦. مجموع العلوم الأولى من إنسانية (تاريخ وجغرافيا، وعلم اجتماع)، وعلمية بحتة (من فلك وطبيعة وكيمياء .. الخ).

<sup>١</sup> الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ١٦.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ١٩.

## المصادر الخارجية للفكر العربي والإسلامي:

وتتمثل في الاتصال بالأمم الأخرى، والترجمة، وحركة جمع الكتب من الحضارات الأخرى.

مع تأكيد الألوسي على أن العرب قدموا مناهج جديدة وكشوفاً جديدة في علم الضوء والطب والفلك والحساب، وفي الاجتماع الإنساني، كما أنهم لم يأخذوا المذاهب الفلسفية اليونانية كما هي، بل كان لهم بصمتهم التي تركوها فيها، كما قدموا نقداً ممتازاً للمنطق الأرسطي<sup>(١)</sup>، وبالتالي يرى أن الفكر العربي كان متنوعاً ومتعددًا، وليس طبيعة واحدة، بل إنك لتجد تعدد المدارس الفكرية حتى داخل العلم أو المذهب الواحد.

## ثانياً: العقل والعقلانية:

أما العقل كمفهوم يقرن الألوسي بينه وبين التراث والفكر، فهو في البداية يعتبر أن هنالك صعوبة منهجية في تحديد مفهوم "العقل العربي". وسيظهر معنا لاحقاً إلى منشأ هذه الصعوبة كما يراها الألوسي، وفي الوقت نفسه، يرفض تحديد محمد أركون لمفهوم العقل العربي، عندما حدّد بداية العقل العربي والإسلامي برسالة الشافعي<sup>(٢)</sup>، التي اعترف بها كمؤلف معياري، ومحللاً للإجماع منذ القرن الثالث الهجري، وتمثلها من قبل الأجيال المتتالية من المؤمنين<sup>(٣)</sup>. كما يرفض كذلك تحديد مصطفى عبد الرزاق للفكر والعقل العربي، وحصره له بعلم الكلام وعلم الفقه فقط، في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية). فالألوسي يرى أن العقل العربي كان أشمل من أن يُحصر بما دار حول الدين الإسلامي من نقاش ومحاولات فهم أو توفيق، كما أنه يتجاوز ميداني الفقه والكلام ليشمل كل نشاط العقول منذ مجيء الإسلام حتى يومنا هذا<sup>(٤)</sup>.

كما يرفض الألوسي كذلك تعريف زكي نجيب محمود للعقل العربي، فنجيب في إطار حديثه عن عقلانية تراثنا وما يُميّز العربي القديم اعتبر أن "أبرز ما يميزه هو وقفته العقلية من العالم من حوله"<sup>(٥)</sup>. داعياً للوقفة نفسها لربط الحاضر بالماضي. ثم عرّف العقل بأنه ليس كائناً مستقلاً في جسد، إنما هو فعل له خصائص تميّزه وتحدده. وهذا الفعل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين؛ محدداً معنى العقل في إطار حديثه بالحركة التي ينتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، ومن دليل إلى مدلول عليه ومن مقدمة إلى

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ١٩ وما بعدها (بتصرف).

<sup>٢</sup> (رسالة الشافعي، أول كتاب ألف في (أصول الفقه) و(أصول الحديث)، وهو من تأليف الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي ولد في عام ١٥٠ هـ وتوفي في العام ٢٠٤ هـ)، شاكر، أحمد محمد، رسالة الشافعي، القاهرة مكتبة دار التراث، ص ١١.

<sup>٣</sup> أركون، محمد، (١٩٩٦)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ٦٧.

<sup>٤</sup> الألوسي، حسام، حول العقل والعقلانية العربية، (مرجع سابق)، ص ١٨٢.

<sup>٥</sup> نجيب، زكي، (٢٠١٨)، تجديد الفكر العربي، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، ص ١٧٣.

نتيجة، مركزاً على كلمة الحركة والانتقال، فإدراك أمر معين دون الحركة والانتقال من حالة إلى أخرى يعني أنه لا وجود للعقل، ويضرب مثلاً على رؤية ثمرة صفراء، فإذا لم يكن هناك انتقال من حالة الرؤية إلى حالة العلم بأنها تؤكل فلا وجود للعقل، ومن ثمّ كان العقل عنده هو الذي يتعقب أي حدث إلى أسبابه أو نتائجه<sup>(١)</sup>.

الآلوسي رفض هذا التعريف وكان نقده حاداً لنجيب واصفاً إياه بأنه جمل تمخض فولد فأراً<sup>١</sup>. معتبراً تفسيره للعقل وضعياً تحليلياً لا يقبله، فلو سلمنا بأن العقل ليس عضواً مستقلاً بذاته. فهذا لا ينفي أنه عضو في جسم، ووصفه بأنه فعل فقط غير صحيح لأن هذا الفعل ليس معلقاً بالهواء، بل هو فعلٌ عضو كائنٌ حي له تطوره ومراكزه العصبية وأجهزته البيولوجية، وله تطوره بناءً على عوامل كثيرة من لغة وتراث وتربية وحياة اجتماعية، وتعريف نجيب يصلح للعقل منذ بدأ الإنسان يفكر ويحلل ويركب، يصلح للإنسان منذ خمسة آلاف سنة إلى اليوم، وليس فيه أي تمييز للعقل العربي ضمن مرحلة تاريخية أو حضارة معينة<sup>(٢)</sup>.

وحتى يتغلب على هذه الصعوبة في تحديد معنى (العقل العربي) بدأ بدايةً بتحديد معنى (عقل) بشكل عام، مختاراً تعريف كل من الفارابي<sup>(٣)</sup> وأبي بكر ابن زكريا الرازي الطبيب<sup>(٤)</sup>. فالفارابي يرى أن العقل هو منظومة التجارب الإنسانية، وكلما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتمّ عقلاً. أما الرازي فيرى أن العقل هبة من الله، ميّزتنا عن الحيوان، وبه نعرف وننتج ما ينفعنا من علوم ومعارف، وهو فاعلية يقوم بها الإنسان بوعي وتدبر، وأداة للمعرفة النظرية وللسلوك العملي والصناعات<sup>(٥)</sup>. ثم أضاف الآلوسي لتعريفهما تحديد فؤاد زكريا للعقل من خلال مقابلاته، فالعقل بحسب زكريا (يقابل العاطفة)، مع أنهما ليسا متقابلين ولكن يحدث أن تغلب العاطفة على العقل فتكون مقابلة له، و(يقابل السلطة)، أي سلطة كانت سواء أكانت حكومية أو سلطة العوام أو الوحي الديني، وكذلك (يقابل الأسطورة) التي كانت بديل العقل في العصور البدائية بسبب ضعف

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ١٧٣ وما بعدها (بتصرف)، كذلك الآلوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٤٧ وما بعدها.

<sup>٢</sup> الآلوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٤٧ وما بعدها (بتصرف).

<sup>٣</sup> يُخطئ الآلوسي في نسبة تعريف الفارابي للعقل إلى التوحيدي في المقابسات ولم أجد ما نقله عنه في المقابسات، فهو لم يقل أنه اختار تعريف الفارابي ولكنه قال أنه اختار تعريف التوحيدي، ولم أجد التعريف عنده، إنما وجدت التعريف الذي ذكره عند الفارابي في كتابه الجمع بين رأي الحكيمين، والتعريف هو كما في كتاب الفارابي وكما يذكره الآلوسي في كتابين له (حول العقل والعقلانية، والعقل العربي من خلال نقاده) منسوباً للتوحيدي: (إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب، ومهما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتمّ عقلاً)، الفارابي، (١٩٨٦)، الجمع بين رأي الحكيمين، بيروت دار المشرق، ص ٩٩، كما أن حسين الشيخ في رسالته الدكتوراة، التجربة الفلسفية عند الآلوسي ينسب نفس التعريف إلى التوحيدي بنفس الهامش الذي ذكره الآلوسي، ص ٤٤.

<sup>٤</sup> تعريف الرازي في كتابه (رسائل فلسفية): (إن الباري عزّ اسمه إنما أعطانا العقل وحباً به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهراً مثلاً نيله وبلوغه، وأنه أعظم نِعَم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا، فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُئناها، ودلّلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل به إلى بُغيتنا ومرادنا، فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا صناعة الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا، وسائر الصناعات العائدة علينا بالنافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا، وبه عزّفنا شكل الأرض والفلك، وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا، وأنفع ما أصبنا، وبالجمل، فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة اليهائم والأطفال والمجانين)، الرازي، أبو بكر، (١٩٣٩)، رسائل فلسفية، كتاب الطب الروحاني، مكتبة باربيه، مصر، ص ١٧-١٨.

<sup>٥</sup> الآلوسي، حول العقل والعقلانية العربية، (مرجع سابق)، ص ١٨٢.

إمكانيات الإنسان الفكرية<sup>(١)</sup>. ويخلص الألوسي منهم إلى أن تعريفهم للعقل والعقلانية تعريفاً مثالياً يُعطي مواصفات عليا للعقل، ويضع العقلانية في إطار نموذجي لا وجود له إلا نظرياً. وهذا يخالف الواقع الذي يدلنا على أن العقل -أي عقل- يتجلى في كل عصر من العصور في أنماط مختلفة ومتعددة، ويختلط مع غيره من غير ميدانه، ووظيفة أي باحث أن يبحث هذه الأنماط ليكشف ما وراءها من نظر عقلي، وهذا ما حصل مع العقل العربي في فترة تكونه ونموه في عصور الازدهار<sup>(٢)</sup>، من هنا يرى الألوسي منشأ الصعوبة في تعريف العقل العربي والإسلامي لأن لكل عصر عقلانيته المكونة تاريخياً، والمرتبطة بزمان وأحوال محددة، بل إن العقلانية قد تتنوع وتتعدد في العصر الواحد وتتعدد مقاييسها، فيكون عندنا عقلانيات لا عقلانية واحدة، وهو ما حصل في عصور الازدهار حيث تعددت العقلانيات وتنوعت، على الرغم من أنه يرى بأنه يجمعها كلها إطار واحد، وهو أنها كلها (عقلانيات روحية مثالية لاهوتية)، يتداخل فيها الديني والفلسفي، والعقلي والنقلي، مع غلبة الإطلاقية عليها كلها، بحيث أن كل عقلانية تعتقد أنها تملك الحل الصحيح والوحيد، على الرغم من أن هذه السمة وهي (فكرة الحلول المطلقة والأحادية للحقيقة) بحسب الألوسي هي سمة الفكر القديم كله، اليوناني والمسيحي والإسلامي، ولم يشذ عنها إلا مدارس صغيرة حجماً وتأثيراً مثل السوفسطائيين قبل سقراط وبعض الشكاك اليونان<sup>(٣)</sup>.

وبالتالي، فالعقلانية كما هي في المستوى النظري لا توجد في الواقع، إنما في الواقع يوجد عقلانية تنشأ وفق الظروف والمعطيات الموجودة، فهي مُعاشة ومشخصة في الواقع<sup>(٤)</sup>، ما يجعل العقلانية تختلف من زمن لزمان، بل قد تتعدد في الزمان الواحد، وعليه نجد الألوسي لا يخرج بتعريف محدد للعقل العربي بقدر ما يُكلمنا عن أنواع للعقلانية وُجدت في الواقع العربي في عصور الازدهار، كما يمكن أن نستخلص من كلامه أن هذا العقل بدأ مع مجيء الإسلام<sup>(٥)</sup>. أما عن العقلانيات التي وجدت فهي على النحو الآتي:

**أولاً: عقلانية دينية تجاوزية متعالية (ترانسدينتالية):** وتنقسم إلى عقلانية صوفية تجاوزية، وعقلانية تجاوزية نصية، وكلاهما تتجاوزان العقل وتسفه، وترى بالإذعان للغيب دون نقاش منتهى العقلانية، وهو يرى أن هذه العقلانية هي الغالبة في تاريخنا حتى اليوم.

<sup>١</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٣٨، كذلك: الألوسي، حسام، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ١٨٣، زكريا، فواد، (٢٠١٩)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، ص ١٤-١٥ (بتصرف).

<sup>٢</sup> الألوسي، حسام، حول العقل والعقلانية العربية، ص ٩ وما بعدها، كذلك: ص ١٨٤-١٨٥.

<sup>٣</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية العربية، (مرجع سابق) ص ١٩ وما بعدها.

<sup>٤</sup> (المرجع السابق)، ص ٩.

<sup>٥</sup> الألوسي، دراسات، ص ٨٨، الألوسي، حول العقل والعقلانية، ص ١٤ وما بعدها.

ولا أدري كيف ساغ للآلوسي أن يضعها ضمن العقلانيات، إذ كيف تكون عقلانية وهي في الوقت نفسه تتجاوز العقل. ونحن نعلم أن التداعي الأسرع والأوضح الذي تحمله كلمة عقلانية مرتبط بالعقل. فالعقلاني هو الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية ولديه إيمان بقيمة العقل والمُحاجة العقلية<sup>(١)</sup>، فكيف نأتي على فكر أو توجه يتجاوز العقل ويسفهه ونعتبره ضمن العقلانيات؟

**ثانياً: عقلانية دينية مفتوحة أو مرنة:** وهي عقلانية لا ترى تصادماً بين العقل والدين أو الشريعة والفلسفة، لكنها تبدأ من مصادرة أن الدين هو الذي يحدد ويقود العقل، معتبراً أن الكندي والمعتزلة خير الممثلين لها.

وأعيد الملاحظة السابقة نفسها، كيف ساغ أن يعتبرها عقلانية وهي تصدر على العقل استقلاله؟

**ثالثاً: عقلانية لاهوتية:** تختلف عن الدينية السابقة، بأنها تعتمد على العقل فقط وليس الدين، لكن هذه العقلانية تعترف بأهم فكرة دينية، وهي وجود موجد للكون ومنظم له، ويمثلها أبو بكر الرازي الطبيب وأبو العلاء المعري وابن الراوندي.

**رابعاً: عقلانية لاهوتية:** تعتمد على العقل ولا تراه مناقضاً للنصوص الدينية إذا تم تأويلها بمستوى الخطاب الفلسفي لا العامي، ويمثلها أغلب فلاسفتنا<sup>(٢+٣)</sup>.

النقطة المهمة هنا أن الآلوسي يرى بأنه لا وجود لعقلانية عقلية خالصة في تاريخنا وتراثنا، ويقصد بها أن تكون عقلانية شكية لا تخضع لغير سلطان العقل، ولا تقبل بمقدس، ولا تقبل شيئاً إلا بعد عرضه على العقل والتمحيص والتدقيق. هذه العقلانية حسب الآلوسي غير موجودة ولا ممثلين لها من فلاسفتنا، "فلا يوجد أي فيلسوف من فلاسفتنا ينتمي للفلسفة المادية أو بمعنى آخر لا يؤمن بوجود الله، ويضع المادة كأصل للكون مبطلاً وجود إله أو مدبر للكون"<sup>(٣)</sup>. فمرحلة العصور الوسطى كان الفكر العام فيها: مسيحياً أو مسلماً محكوماً برؤية لاهوتية أو مثالية أو دينية، ولم يكن الأمر مقتصر على اللاهوتيين أو الفلاسفة بل حتى المؤرخين واللغويين والجغرافيين، الخ. ومهما حاول أي مفكر الابتعاد عن الدين مستعملاً العقل والواقع المحسوس فلن يقدر على الخروج عن روح العصر ومستوى العلوم في زمانه، ومن يُقيّمون العقل العربي من

<sup>١</sup> كوتنغهام، جون، (١٩٩٧)، العقلانية، ترجمة، محمود منقذ الهاشمي، حلب مركز الإنماء الحضاري، ص ١٣.

<sup>٢</sup> أ- الآلوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ٢٢ وما بعدها.

ب- تكلم الآلوسي عن أنواع أخرى للعقلانية، وهي (عقلانية علمانية، عقلانية عقلية خالصة، عقلانية حقوقية)، إلا أنه اعتبر أن بعضها غير موجودة ولا ممثلين لها في تاريخنا، كما أن بعضها لها ممثلين في مسائل محددة فقط، لذلك اكتفيت بذكر هذه العقلانيات التي اعتبرها وجدت كلها في فكرنا، المرجع السابق، ص ٢٢ وما بعدها.

<sup>٣</sup> الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ١٠٦، كذلك الآلوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ١٧.

منطلقات مادية أو لا إيمانية خالصة يخطئون حينما يُسوون بين مثالية عقلنا ولا عقلانيته، وكذلك يخطئ من يقصر العقلانية على اللاهوتيين والمثاليين ويعتبرون كل إنتاج العقول خارج الدين نوعاً من اللاعقلانية<sup>(١)</sup>، رافضاً كذلك قول من يقول باضمحلال العقل العربي لأن أعلى مستوى حضور له كان فيه توفيق مثالي وثوقي، وكأنهم يشترطون على العقل أن يكون ماديًا ملحدًا حتى يُعتبر عقلانيًا<sup>(٢)</sup>. وهذا يبين لنا سبب رفضه لبعض نتائج المحدثين من مؤرخي الفلسفة من ممثلي الخط الماركسي ممن تحدثوا عن اتجاه مادي عند فلاسفة الإسلام، مثل طيب تيزيني وحسين مروة<sup>(٣)</sup>. وسيكون لنا عودة لهم بالتفصيل في قادم الصفحات، لكن لا بد من الإشارة هنا بأنه يُعتبر أن مثل هذه العقلانية المطلقة لم توجد في تراثنا وأن وجودها غير ممكن أصلاً، لأن كل عقلانية هي مكونة تاريخياً، ولا تخرج عن حدود الزمان والمكان الذي توجد فيه، فطبيعة المعطى التاريخي للفكر في ذلك الزمان جعل الجميع يضع الدين ضمن حساباته ولا يتجاوزه. فالتوفيق بين العقل والنقل هو سمة ذلك العصر، والعقل كان مُحددًا بروح العصر والمرحلة الحضارية التي كان فيها، وهي مرحلة ميتافيزيقية<sup>(٤)</sup>، وهذا الأمر لم يقتصر على العقل العربي فقط، بل حتى العقل المسيحي واليهودي كان هو الآخر مشغولاً بفكرة التوفيق بين عقل ونقل. لأجل ذلك يرى الألوسي أن الدين كان أحد روافد العقل العربي في ذلك الوقت مع روافد أخرى كلها ساهمت في نشوء العقلانية العربية فلا مجال لنشوء عقلانية مادية خالصة، ويرى أنه لو مَحَصْنَا الأمور جيداً لوجدنا أن من اعتبروا في صفوف الملحدين من الفلاسفة المسلمين كانوا من المخلصين للدين أو على الأقل للمذهب الروحي والألوهية، وأنهم مكنوا للمذهب الروحي الأسس العقلية التي تمكنه من الدفاع بوجه المذاهب الإلحادية والمادية البحتة<sup>(٥)</sup>.

وهنا يمكن لنا أن ننازع الألوسي في نظريته للعقلانية الخالصة والمطلقة، خصوصاً وقد ذكر في النوع الثالث والرابع أنها عقلانية تعتمد على العقل فقط وليس الدين، أليست هذه عقلانية خالصة حسب نظرة الألوسي؟ فلماذا اعتبرها لاهوتية؟ لأنها تعترف بوجود خالق للكون ومنظم له؟ فهل يُشترط أن تكون العقلانية مُلحدة لا تؤمن بالله حتى تكون خالصة، وهل يشترط أن تكون متصادمة ومتعارضة مع الدين حتى نعتبرها مطلقة؟ على هذا يمكن أن يُعتبر كل كلام الألوسي عن وجود عقلانية في تراثنا وفكرنا في عصور الازدهار

<sup>١</sup> الألوسي، *حول العقل والعقلانية*، (مرجع سابق)، ص ١٨٧ وما بعدها.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٢٠٩.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ١٩.

<sup>٤</sup> يحيل الألوسي إلى تقسيمات كل من كونت وفيكو وهوبهاوس وأنجلز لمعرفة تقسيماتهم للمراحل البشرية كما هي معروفة لدى دارسي حركة مسيرة الحضارة، ينظر للمزيد حول ذلك: (التغير الاجتماعي عند رواد علم الاجتماع، د. عمر بسكرة)، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، تصدرها جامعة محمد بوضياف، المجلد ٩ العدد ٢، كذلك للألوسي: *حول العقل والعقلانية*، ص ١٦، ص ١٨٧، والألوسي، *الفلسفة والإنسان*، ص ٢٥٣، والألوسي، مقال *(حول لا عقلانية الفلسفة)*، مجلة الآداب، العدد ٧ لسنة ١٩٦٩ بيروت.

<sup>٥</sup> الألوسي، حسام، (١٩٦٧)، *حوار بين المتكلمين والفلاسفة*، بغداد مطبعة الزهراء، ص ٩.

هو مجرد دفاع وتمجيد للتراث لا يثبت أمام النقاش، عدا عن التناقض الذي يحمله كلامه، أو أنه يريد أن يهرب من حقيقة عدم وجود عقلانية في تراثنا فأراد أن يلتف على قول هذه الحقيقة بأنواع العقلانيات التي هي ليست عقلانيات حسب كلامه عن العقلانية الخالصة والمطلقة، حتى لو قلنا بأن الألوسي صاحب منهج تكاملي يدعو إلى تعايش كل العقلانيات التي وجدت في تراثنا وعدم تهميش أحد مع إعطاء فرص متكافئة للجميع<sup>(١)</sup> إلا أن هذا لا يُعفيه من تسمية الأمور بمسمياتها، إذ كيف يجعل من العقلانية لباساً فضفاضاً يُلبسه لمن شاء بغض النظر عن انطباق العقلانية عليه أم لا، فيدخل بذلك اللباس من يُجد العقل والعقلانية وبجانبه من يرفض العقل ويحاربه ويسفهه كما هو الحال في النوع الأول؟

على الرغم من ذلك يريد الألوسي أن يوصل لنا فكرة أن "العقل العربي متنوع"<sup>(٢)</sup>، ومحاولة تأطيره في قوالب معينة محددة مسبقاً هي أبعد ما تكون عن الموضوعية، وإنصافاً لهذا العقل ينبغي النظر له بكلّيته وكل ما أنتجه بعيداً عن الأحكام المسبقة. فالعقل العربي لم يكن أحادياً مكرراً لصورة وآلية واحدة، ولم يكن منقاداً لغيره من الأفكار والثقافات الأخرى، بل كان قادراً على امتصاصها والتفاعل معها بل ونقدها إن استلزم الأمر، ومن يحاولون التقليل من شأن العقل العربي من خلال إظهاره بمظهر سلبي غير مبدع وغير منتج وإنما هو مجرد ناقل وموفق، يلتقون هم ومن يرون أن العقل العربي لا قبل له بالتفلسف وأن الدين يكفي عن الفلسفة وما الفلسفة إلا تيار طارئ غير أصيل، كلا الطرفين يلتقيان على شيء واحد، هو شطب العقل العربي، وكأن النقل من الآخرين تهمة أو عيباً في الناقل، بل هذه تُحسب للعقل العربي ولا تحسب عليه، فالسلبية أن تنعلق على نفسك ولا تطلع ولا تستفيد مما أنتجه الآخرون.

أما عن كيف نشأت هذه العقلانيات العربية التي تمظهرت في علم الكلام والفلسفة والتصوف<sup>(٣)</sup>، وما هي بواكير نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي بحسب الألوسي؟

فالألوسي يرى أن هناك عدة عوامل داخلية وخارجية كان لها الدور في نشأة العقلانية العربية، وتطورها ونضجها، لكنني أرى قبل الحديث عن هذه العوامل، أنه لا بد أولاً من العودة قليلاً لتعريف الألوسي للفلسفة وتحديد مستوياتها، حتى يتبين لنا تقييم الألوسي لعلم الكلام والفلسفة الإسلامية كمظاهر للعقلانية العربية.

<sup>١</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ٢٩.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٢١٨.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ١٤.

يرى الألوسي أن الفلسفة تعني حسب أشمل تعريف لها أنها نظرة للعالم وشكل من أشكال معرفة الواقع، والواقع هنا هو الإنسان والمجتمع والطبيعة. وبالتالي، يعتبر أن الفلسفة تمثل موقفاً يعكس وعياً اجتماعياً، له بُعد إيديولوجي ويُعبر عن مصالح مادية للطبقات المختلفة، هذه الفلسفة أو هذا الموقف الذي قد يكون عن وعي وإدراك أو بدونهما، له ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: الفلسفة كموقف، أيًا كان هذا الموقف، فلا يُشترط فيه أي نوع من التناسق الفكري أو الأدلة العقلية، ويدخل في هذا المستوى موقف الشخص البدائي الذي كان يُقدم القرابين للآلهة دون أن يملك أي برهان عقلي على ما يفعل، وكذلك الشخص المؤمن تقليداً دون أية براهين على ما يؤمن به، لأنهما في النهاية يمثلان موقفاً من الواقع.

المستوى الثاني: الفلسفة اللاهوتية وهي التي تحمل راية الدفاع عن عقائد ومُسمّات مسبقة، وهذا المستوى يدخل به لاهوت الأديان الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وفي هذا المستوى مستويان: الأول أقرب للنص الديني من العقل ويمثله في تراثنا أهل الكلام بكل مدارسهم، والثاني أقرب للعقل من النص الديني ويمثله من سُموا فلاسفة الإسلام.

المستوى الثالث: سماه الفلسفة الخالصة، وهو الذي يعطي معنىً دقيقاً للفلسفة بأنها تفكير حر ومنظم وواع، ينطلق فيه الفيلسوف من اعتبارات مستقلة عن أي مقررات مسبقة، ولا يعني ذلك أنه يبدأ من الفراغ بل يكون متأثراً بمستوى العلوم في زمانه والتواصل الفلسفي والعلاقات الاجتماعية والخصائص الوطنية والمرحلة التاريخية التي هو فيها.

الملاحظ هنا بأنه بناء على هذه المستويات اعتبر بأن علم الكلام والفلسفة الإسلامية، فلسفة من المستوى الثاني، كما اعتبر علم الكلام جزءاً من الفلسفة الإسلامية على رغم الفروق التي بينهما<sup>(١)</sup>. معطلاً ذلك بأن الفلاسفة المسلمين كانوا يضعون الدين في اعتبارهم، فضلاً عن تأثرهم بالدين الإسلامي بحكم النشأة والبيئة وسيادة اللاهوت والفلسفات المثالية ضمن المرحلة الحضارية التي كانوا فيها، فهم مثاليون لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة أحرار الفكر والعقل<sup>(٢)</sup>.

<sup>١</sup> تحدث الألوسي عن مجموعة من الفروق بينهما من حيث الموضوع والموقف من التأويل والاعتماد على المصادر اليونانية والمنهج والغاية، وهي فروق بين علم الكلام وفلسفة لاهوتية مثالية، واعتبر أنها ستكون فروق أكبر مع الفلسفة الخالصة، الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ٦٠-٦١.

<sup>٢</sup> أ- المرجع السابق، ص ٤٨، ٤٩. ب- سيظهر لنا تطور في حكم الألوسي على الفلاسفة المسلمين في قادم الصفحات عند الحديث عن العلوم التي كان العقل العربي فيها فاعلاً.



## عوامل نشأة العقلانيات العربية كما يراها الألوسي:

وهنا لا بد من توضيح بأن الألوسي يرى كما ذكرت سابقاً أن العقلانية العربية تمظهرت في علم الكلام والفلسفة والتصوف. وكان تركيز كلامه حول علم الكلام والفلسفة، ونادراً ما يذكر التصوف في كلامه، فتحت عنوان "المؤثرات الداخلية والخارجية لنشأة علم الكلام والفكر الفلسفي عموماً"<sup>(١)</sup> تحدث عن هذه العوامل التي سنشرحها الآن على النحو الآتي:

### العوامل الداخلية:

أولاً: طبيعة القرآن الكريم، حيث يرى أن القرآن جاء بمواقف وتصورات واضحة ومحددة من المشاكل الكبرى التي واجهت الإنسان في تاريخه، مثل وجود خالق لهذا الكون وصفات هذا الخالق، وعلاقته بالكون والإنسان، وغيرها، "هذه التصورات تعتبر هي القاعدة التي انطلقت منها المحاولات الأولى لصياغة المسائل اللاهوتية الكلامية أولاً، والفلسفية فيما بعد"<sup>(٢)</sup>، وهي القضايا نفسها التي خاضت فيها الفلسفة منذ القدم وحاولت الإجابة عنها. لذلك، هو يرى أن هناك تماثلاً في الموضوعات والمضامين بين الفلسفة والدين، غير أن اختلاف المنهج الذي يتخذه كل من الدين والفلسفة في معالجة هذه القضايا هو الذي قاد إلى الصراع الذي وصل في بعض الأحيان لوضع الإيمان في مقابل كل فلسفة وكل ما هو عقلي<sup>(٣)</sup>، مع العلم بأن هذا الصراع لا يقتصر على الدين الإسلامي، فالتاريخ يُعلمنا أن كل الأديان خصوصاً الأديان السماوية خاضت صراعاً مع الفلسفة، لأن كلاً منها يتناول المواضيع المشتركة بمنهج مختلف يجعل من الصراع حتمياً لا يمكن تجنبه. ففي الوقت الذي يكون فيه منهج الدين إيمانياً قائماً على التسليم يكون منهج الفلسفة شكياً لا يُسلم بشيء قبل دراسته ولا يقبل بفكرة المسلمات المسبقة، وفي الوقت الذي يقبل الدين بالمناقشة في حدود معينة تسير الفلسفة في منهج الشك إلى آخره مع إخضاع كل شيء للمناقشة<sup>(٤)</sup>، ما يجعل كلاً من رجل الدين والفيلسوف يقف على أرض

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ٨٨ وما بعدها.

<sup>٢</sup> المرجع نفسه، ص ٤٩

<sup>٣</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية العربية، (مرجع سابق)، ص ١١

<sup>٤</sup> هنا قد يظهر لنا نوع من التناقض في كلام الألوسي، فإذا كان منهج الدين (أي دين) كما يرى قائماً على التسليم ومنهج الفلسفة قائماً على الشك وعدم التسليم، والألوسي يُسلم بهذا الفارق، فمن أين له أن يتحدث عن عقلانيات لاهوتية أو عن عقلانية القرآن الكريم، فهنا جمع للمتناقضات، لأن العقلانية تقف على أرض غير أرض الدين بحسب هذا الفارق، لكن هذا التناقض يزيله أو يوضحه ما بيناه سابقاً من مستويات للفلسفة كما يراها الألوسي، فالمستوى الثاني الذي هو دفاع عن مسلمة مسبقة تدرج تحته العقلانيات العربية كلها، أما الفلسفة الخالصة التي لا تنطلق من مسلمة مسبقة فهي تمثل المستوى الثالث الذي تحدثنا عنه سابقاً، وهي التي تقف على أرض مختلفة عن أرض الدين.

مختلفة عن الآخر، حتى لو قادت المناقشة والشك لتصديق بعض المسلمات الدينية، فعندها يكون الفيلسوف قد قبلها لأنه اقتنع بها لا لأنه سلّم بها مسبقاً<sup>(١)</sup>.

المهم أن الألوسي يرى بأن القرآن على الرغم من أنه ليس كتاب كلام ولا فلسفة، ولا يُحذ الجدل في الدين إلا أنه دعا إلى التفكير ضمن حدود<sup>(٢)</sup>؛ مستفيداً مما قدمه مكسيم رودنسون<sup>(٣)</sup> في كتابه الإسلام والرأسمالية، من دراسة لعقلانية القرآن وإثبات أنه وحي من الله، وكيف أن القرآن يستخدم العقل والدليل العقلي لإثبات أهم عقائده مثل الوحدانية، وبعث الأجساد، ولا يلغي العقل أو يعتبر نفسه فوق الفهم البشري كما هو الحال في كتب الأديان السماوية الأخرى، ذاكر<sup>(٤)</sup> (رودنسون) عدة أدلة من القرآن على هذه العقلانية التي تحتل في القرآن مكاناً كبيراً، حتى في مسألة الوحي هذه الظاهرة التي تُعتبر أقل اتساماً بالعقلانية في أي دين، يعتبرها القرآن أداة للبرهان، من خلال الحديث عن تكرار الرسل ومعهم البينات، وضمان صحة البينات هو التوافق الداخلي بين مضمون الرسالات، وأن ما جاء به النبي محمد ﷺ موثق في التاريخ في سير الأنبياء السابقين له، كما ذكر (رودنسون) بأن القرآن يستخدم ما يشبه رهان باسكال<sup>(٥)</sup> في الآية: (وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْذِبْ فَاعْتَنِهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكْذِبْ يَصْبِكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعْبُكُمُ)<sup>(٥أ)</sup>.

<sup>١</sup> الألوسي، *حول العقل والعقلانية العربية*، (مرجع سابق)، ص ١٢ وما بعدها، كما أن الألوسي يذكر فروقاً أخرى بين الدين والفلسفة محيلاً على بحث للدكتور فؤاد زكريا بعنوان (الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر) وهو من ضمن كتاب (الفلسفة في الوطن العربي) والكتاب عبارة عن مجموعة من البحوث التي قدمت في المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمتها الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى ١٩٨٥.

<sup>٢</sup> يرد الألوسي على من سماهم بعض الباحثين الغربيين ومنهم تيمان، لقولهم بأن القرآن كان من جملة عوائق التفكير عند المسلمين، إن كان قصدهم أنه حال بينهم وبين أي تفكير حر بمعنى غير المحدد بالقرآن والإسلام والتوحيد، فقولهم فيه بعض الحق، وإن كان قصدهم أنه حال بينهم وبين أي تفكير حتى في أمر العقيدة فهذا غير صحيح لأن القرآن يبحث على التأمل والتفكير. الألوسي، *دراسات*، (مرجع سابق)، ص ٧١.

<sup>٣</sup> مكسيم رودنسون، (١٩١٥-٢٠٠٤) مستشرق وعالم اجتماعي فرنسي، ولد في باريس وهو ينحدر من عائلة يهودية، كان مهتماً بتاريخ الأديان، واعتنى على وجه الخصوص بالدين الإسلامي وبالشرق، ومن مؤلفاته في هذا المجال: "سحر الإسلام" (La Fascination de l'islam) (١٩٨٠)، "الماركسية والعالم الإسلامي" (Marxisme et le monde musulman) (١٩٧٢)، "محمد" (١٩٦١) وقد أسال هذا الكتاب حيراً كثيراً، إذ كان مثار جدل كبير، "الإسلام والرأسمالية" (١٩٦٦)، "الإسلام: سياسة وإيمان" (١٩٩٣)، من مقدمة المترجم لكتابه الإسلام والماركسية، نزيه الحكيم، كذلك: قسم التحرير، ماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)، موقع مؤمنون بلا حدود،

<https://www.mominoun.com/articles/%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%B3%D9%8A%D9%85-%D8%B1%D9%88%D8%AF%D9%86%D8%B3%D9%88%D9%86-axime-odinon-1036>

<sup>٤</sup> يُعقب الألوسي بأن هذا الرهان رهان أبي العلاء المعري (توفي ١٠٥٧م) على اعتبار أنه تكلم عن مثله قبل باسكال (توفي ١٦٦٢م)، بالإشارة إلى أبيات الشعر التي يقول فيها:

قَالَ الْمُتَجَمُّ وَالطَّبِيبُ كِلَاهُمَا  
إِنْ صَحَّ قَوْلُكَمَا فَلَسْتُ بِخَاسِرٍ  
لَا تُحْشَرُ الْأَجْسَادُ، فُلْتُ إِلَيْكُمَا  
أَوْ صَحَّ قَوْلِي فَالْخَسَارُ عَلَيَّكُمَا

الألوسي، *حول العقل والعقلانية*، (مرجع سابق)، ص ٢٢٣.

<sup>٥</sup> أ- القرآن الكريم، سورة غافر، آية ٢٨.

ب- رودنسون، مكسيم، (١٩٨٢)، *الإسلام والرأسمالية*، بيروت دار الطليعة، ص ٨٥ تحت عنوان العقيدة القرآنية، كذلك: الألوسي، *حول العقل والعقلانية*، (مرجع سابق)، الصفحات ١٩٣-٢٢٥، كذلك: الألوسي، *العقل العربي من خلال نقاده ومنتقديه*، (مرجع سابق)، ص ٥٢ وما بعدها.

ثانياً: ظهور بعض المشاكل السياسية والفكرية الداخلية معاً، والتي كان له دور في المزيد من النضج للعقلانية العربية، وظهور "لاهوت ديني" في فترة مبكرة جداً من تاريخ الإسلام في الفترة منذ ظهور الإسلام حتى أواخر الحكم الأموي، والمراد باللاهوت هنا كما يرى الألوسي له معنى محدد هو ما اصطلح عليه فيما بعد باسم "علم الكلام"، هذا اللاهوت كان مشغولاً بعقلنة المسلمات الدينية والدفاع عنها والإقناع بها، وهو يختلف عن الميتافيزيقا الفلسفية لأن طرح المواضيع فيه أقرب للطرح الديني<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: دور الخبرة العملية والممارسة الحية، ومجابهة الطبيعة: وقد كان لهذا تأثير في آرائهم الخلقية والطبيعية، فصلة العرب بالعلوم البحتة وتعرفهم التدريجي عليها كان له أثر في نموهم العقلي والفكري، حتى أنها ساهمت في نمو فكرهم اللاهوتي، ويضرب لذلك مثلاً بالذرية اليونانية التي كيّفها المعتزلة والأشاعرة لأغراض الدين<sup>(٢)</sup>.

### العوامل الخارجية:

أولاً: الأثر اليهودي والمسيحي، وهذا أمر لم يعد أحد يناقش فيه فهو من المسلمات عند الباحثين المعاصرين<sup>(٣)</sup>؛ رافضاً مواقف الغلاة ممن يرفضون أي أثر مسيحي يهودي أو ممن يرجعون كل فكرة كلامية إسلامية إلى المسيحية أو اليهودية، ويشير إلى أن وجود مناقشات مطولة وردود في كتب العلماء المسلمين على المسيحية يدل على مقدار التأثير الذي كان لهم في ذلك الوقت<sup>(٤)</sup>.

ثانياً: الأثر الغنوصي والفارسي، وهذا كذلك من العوامل التي أشبعت درساً وتفصيلاً من قبل الباحثين، بل هناك ترجيحات عند كثير من الباحثين بأن حركة الترجمة التي أشرف عليها ودعمها المأمون لفلسفة

<sup>١</sup> الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ٤٧ وما بعدها.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٥١ و ٩١.

<sup>٣</sup> يذكر الألوسي أمثلة كثيرة من المستشرقين الباحثين لهذا الأثر من أمثال: فون كريمر وماكدونالد وبيكر وفلهاوزن وجولد تسبير وفريد لاندر وأدم ميتز وسويتمان ونيلنو وفنسك وتيتون ونيكلسون وغليوم وأرنولد وأولوري ووات.

<sup>٤</sup> ذكر الألوسي أمثلة على ذلك كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، كذلك كتاب الإرشاد للجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، كذلك كتاب الملل والنحل للشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٩ هـ.

اليونان مع دعم المعتزلة كتيار عقلي لا علاقة له بما ذكره ابن النديم عن حلم المأمون بأرسطو<sup>(١)</sup>، إنما كان لحاجات عملية وفكرية مثل الوقوف في وجه الغنوص الفارسي والشرقي<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: الأثر اليوناني: اعتبره أهم مؤثر بعد الإسلام في الفكر الفلسفي والعلمي الإسلامي، صحيح أنه لم يؤثر بكل الفكر، لكن أثره الأكبر يظهر في علم الكلام والفلسفة والتصوف؛ ذاهباً إلى قبول دعوى المستشرق مايرهوف<sup>(٣)</sup> أن الأثر لم يدخل إلى صميم الحياة العقيدية للمسلمين عموماً، بل بقي محصوراً في دوائر معينة.

### ثالثاً: التراث

بعد كل هذا التقديم حول الفكر والعقل العربي والإسلامي كما يراه الألوسي، نصل إلى رؤية الألوسي للتراث، حيث يرى بأن "التراث" كلمة واسعة من حيث المعنى والدلالة، وهي في إطار التراث العربي الكلاسيكي "تشمل الدين الإسلامي وتشمل نشاطات وممارسات عديدة أخرى"<sup>(٤)</sup>.

فهو ينظر للتراث بنظرة شمولية مرتبطة عنده بما تقدم من شمولية الفكر والعقل العربي والإسلامي، هذه الشمولية تشمل علوم ومعارف كثيرة بعضها استفادها العقل العربي من غيره من خلال حركة الترجمة والانفتاح على الأمم والحضارات الأخرى خاصة اليونانية، وبعضها أنتجها العقل بنفسه، ويعدد أمثلة كثيرة لعلوم أنتجها العقل العربي لم يسبق لها من قبل مثل علوم النحو، والبيان والبديع، وفقه اللغة، والنقد الأدبي، ودراسة النصوص، والقواميس، والشروح، والعروض، ومن علوم الدين الفقه وأصوله، وعلوم الحديث، والجرح والتعديل، والتفسير، والسنن، والسير، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول وغير ذلك، وفي ميدان العلم البحث، أبدع العقل العربي العلوم التالية: علم الجبر، وعلم التفاضل والتكامل، وعلم حساب المثلثات،

١ - ذكر ابن النديم في الفهرست أن السبب الذي لأجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد: (أن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون، مشرباً بجمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أُلجح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون: وكأنني بين يديه قد ملئت له هبة، فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطاليس، فسررت به، وقلت: أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل، قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن الشرع، قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور، قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم. وفي رواية أخرى: قلت: زدني: قال: من نصحك في الذهب، فليكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد)، فراسل ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من كتب العلوم القديمة المخزونة ببلد الروم، فأجابته، النديم، ابن، الفهرست، بيروت دار المعرفة، ص ٣٣٩.

ب- اعتبر حسين مروة أن نقل ابن النديم لهذا قصة لتفسير حركة الترجمة، (بساطة وسذاجة، فسّر فيها هذا المؤرخ حركة تاريخية عظيمة الأثر في تطور الفكر العربي الإسلامي)، مروة، حسين، (٢٠٠٨)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت دار الفارابي، جزء ١ ص ٦٨.

٢ الألوسي، دراسات، (مرجع سابق)، ص ٩٩، كذلك كتابه: حول العقل والعقلانية ص ١٦، ومن الباحثين الذين ذكرهم الألوسي ممن بحثوا أثر الغنوصية، كارل هينرش بكر في بحثه تراث الأوائل في الشرق والغرب وهو موجود ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، كذلك، نشأة الفكر الفلسفي لعلي سامي النشار حيث يشير إلى أن السبب الحقيقي لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص جزء ١ ص ٢١٠، كذلك فهمي جدعان في كتابه نظرية التراث (يتحدث عن أثر الغنوص في عقلانية المعتزلة لأن الدفاع بالنصوص لم يجد في فلا بد من أرض مشتركة فكانت أرض العقل). ص ٢٧ (بتصرف).

٣ أحال الألوسي على كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة عبد الرحمن بدوي) وفيه بحث لمايرهوف بعنوان: (من الاسكندرية إلى بغداد بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب) وفيه يتحدث مايرهوف عن ضعف الفلسفة بسبب قوة أهل السنة ومحاربتهم لها وعدم سماحهم بفتح مدارس لتدريسها، كما يتحدث عن تأثير الغزالي على انحطاط الفلسفة في بغداد من القرن الهجري الخامس.

٤ الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق) ص ١٥.

وعلم اللوغريتمات، وعلم البصريات أو علم الضوء، وعلم الكيمياء، وعلم الاجتماع، وعلم مقارنة الأديان، بالإضافة إلى أنواع العلوم الجغرافية والتاريخية، يضاف إليها أدب الرحلات، والقصص الخيالي (حي بن يقظان) والقصص الرمزي الفلسفي عند ابن المقفع وإخوان الصفا وابن سينا والسهوردي، مع الإشارة إلى أنه من الخطأ اعتبار أن العقل العربي أنتج فقط في المجال الفكري والعلمي، بل كان له دوره وإنتاجه كذلك في الميادين العملية والحياتية في التجارة وفن العمارة وحركة السفن والاستكشاف والحرف والصنائع. كلها مجالات قدّم فيها العقل ما يدل على تصرف عقلي وجهد بشري إنساني، وتصرف واقعي محكوم بأسباب عديدة منها المنظور الديني وواقع العلوم الطبيعية والرّفد الثقافي الأجنبي وتطور المجتمع العربي وظهور مشكلات جديدة، وتغيّر نمط الحكم والمؤسسة الحاكمة، كما أن تعدد الأجوبة في المسائل المختلفة يدل على عقل يعمل<sup>(١)</sup>.

ويؤكد الألوسي بأن التراث العربي مر بفترات ازدهار وانقطاع، وقوة وضعف، وأنه لم يكن تراثاً واحداً بل كان تراثات، "تراث يتصل بالدين وعلومه، وتراث يتصل بالعقل البشري ومغامراته في الفلسفة والعلوم البحتة والمناهج العلمية المختلفة وبعض العلوم الإنسانية"<sup>(٢)</sup>. ما يجعل تناول جانب من جوانب التراث دون غيره يعطي صورة ناقصة عن هذا التراث.

كما أن الألوسي في حديثه عن التراث العربي والإسلامي ينطلق من "أطروحة أساسية كبرى"<sup>(٣)</sup> كما يصفها، أطروحة تقول بأن العقل العربي هو الذي أنتج كل هذا التراث، وهو الذي أنشأ وأبدع الحضارة العربية والإسلامية بكل ما فيها من تيارات ومذاهب واتجاهات، ولم تكن النصوص الدينية مقيدة للفكر والعقل العربي، بل إن العقل استمر فعالاً مع وجودها؛ مستعيناً بها في بعض الأحيان وواضعاً لها في حسابها أحياناً أخرى، مع الاجتهاد في فهمها ومحاولة التوفيق معها، وتلمس الحلول والمواقف التي تقترب أو تبتعد عنها في كل المجالات. فالعقل كان يصول ويجول في كل ميادين الفكر التي سادت في فترة الازدهار بكل حرية، على الرغم من أن هذه الحرية لم تكن مطلقة ولم تتوفر دائماً، وكان هنالك مراحل ضغط وإعاقة للفكر والعقل وكانت مراحل الضغط أطول وأكثر استمرارية من مراحل الحرية، فقد نشأت في تلك الفترة من الازدهار "بنية"<sup>(٤)</sup> تاريخية وثوقية دوكماتية إطلاقية حسب تعبيره<sup>(٥)</sup>، ضاغطة على الفكر والعقل العربيين، بنية ممثلة بأهل الحديث والفقهاء والمفسرين ومعهم جمهور الناس ممن عارضوا الفلسفة، وأطلقوا "دعوات وفتاوى

<sup>١</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ٢٣٦، كذلك ص ١٨٥ وما بعدها.

<sup>٢</sup> الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ١٧ (بتصرف).

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ١٦.

<sup>٤</sup> بنية بكسر الباء أو بُنية بضمها، كلاهما صحيح، حسب الفتوى رقم (٣٣١) لمجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية.

<sup>٥</sup> الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ١٧.

التحريم لكل المباحث العقلية بحيث لم يسلم من ذلك علم الكلام والتصوف العقلي أو الإشراقي<sup>(١)</sup>، فنشأ بين الطرفين صراع يقول عنه توفيق سلوم عن أنه لم يتوقف عند فتاوى التحريم للفلسفة بل انسحب على النظر العقلي بعمامة بحيث أصبح النظر العقلي مقابل لكل إيماني وكأن الدين لا يستقيم إلا بمعاداة العقل، وهو جم كل المتكلمين وألفت الكتب في مهاجمته وتحريم النظر في كتب أهل الكلام<sup>(٢)</sup>.

وهنا لا بد لنا من وقفة مع حديث الألوسي عن هذه البنية التاريخية الضاغطة الممثلة بأهل الحديث والفقهاء والمفسرين ومعهم جمهور الناس ممن عارضوا الفلسفة حيث أن كلامه فيه نوع من التعميم البعيد عن الواقع، ذلك أن أهل الحديث والفقهاء والمفسرين ورجال الدين بشكل عام لم يكونوا اتجاهاً واحداً ولا لوحة واحدة، فهم مدارس ومذاهب مختلفة بل متناقضة. كما أن مواقفهم من المباحث العقلية (علم كلام، فلسفة، تصوف) حتى من العلوم التجريبية لم تكن واحدة، بل تنوعت المواقف من كل مبحث من هذه المباحث ما بين تحريم ورفض ودعوة لطردها من المدارس وامتحانهم على السيف كما في فتوى ابن الصلاح سألته الذكر<sup>(٣)</sup>. وكما يُنقل عن الشافعي قوله: "حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد والتعال يطاف بهم في العشائر والقبائل"<sup>(٤)</sup>، مروراً بقبول بعضها ضمن شروط، إلى قبولها واستخدامها في الدفاع عن العقائد الدينية مثل علم الكلام، وحتى علم الكلام كانت المواقف منه متنوعة بين رفض كلي وقبول بشروط وقيود<sup>(٥)</sup>، لذلك فالحديث عن موقف رجال الدين دون تفصيل، هو تعميم لا يعطي صورة حقيقية عما كان.

وقد يبدو للقارئ أن هناك تناقضاً في كلام الألوسي عن هذه البنية الضاغطة على العقل العربي مع حديثه عن حرية للعقل في تلك الفترة، وهو يجيب على ذلك بأن هذا التناقض موجود فعلاً، ويجب عليه من خلال بيان أن هذا البنية التاريخية الضاغطة على العقل كانت فاعلة في مجالات دون أخرى، فكانت الضغط

<sup>١</sup> مما يُذكر هنا أن لابن الصلاح فتوى مشهورة في دراسة الفلسفة والمنطق، حيث سئل عن يشتغل بهما تعليمًا وتعلماً، فأجاب: (الفلسفة رأس السفة والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة، ومن تغلف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليمًا وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان، .. وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين)، الصلاح، ابن، (١٩٨٦)، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، بيروت دار المعرفة، ص ٢٠٩-٢١٠.

<sup>٢</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ٢١ (بتصرف).

<sup>٣</sup> سلوم، توفيق، (٢٠٠٠)، أفكار منهجية حول المسألة التراثية، الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات) بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، عمان، ١٩٨٧، ص ٤١٣-٤٢٧.

<sup>٤</sup> ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، (مرجع سابق)، ص ٢١١.

<sup>٥</sup> الحنفي، علي بن أبي العز، (١٩٩٢)، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت مؤسسة الرسالة، ص ١٧.

<sup>٦</sup> يقول صاحب السلم المنورق في علم المنطق، عبد الرحمن الأخصري:

وَالْخُلْفُ فِي جَوَازِ الْإِسْتِغَالِ ... بِهِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ  
قَابِلِ الصَّلَاحِ وَالنَّوَاوِي حَرَمًا ... وَقَالَ قَوْمٌ يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَا  
وَالْقَوْلُ الْمَشْهُورُ الصَّحِيحُ ... جَوَازُهُ لِكَامِلِ الْقَرِيخَةِ  
مُمَارِسِ السُّنَّةِ وَالْكِتَابِ ... لِيَهْتَدِيَ بِهِ إِلَى الصَّوَابِ

الدمهري، أحمد، (٢٠٠٦)، إيضاح المبهم في معاني السلم، مكتبة المعارف، بيروت، ص ٣٠.

في مجال الحديث والفقه والكلام أكثر من غيره من مجالات أخرى كان أثر رجال الدين معدوماً، فعلماء النحو مثلاً والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك والكيميائيين قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد تسمح به الوسائل والأدوات المعرفية التي كانت متوفرة في عصرهم ولم يذكر لنا التاريخ عن أي عالم من هؤلاء قد حوكم أو حُورب ما دام لم يتعرض في علومه لأسس الإيمان أو فروضه القانونية.

كما أن مجال الفلسفة كان الضغط فيه أقل، بحكم أن الفلاسفة استطاعوا التخفيف من الضغط من خلال السكوت شبه الكامل عن النص الديني، أو من خلال تعدد مستويات الخطاب، فالألوسي يرى أن فكرة تعدد مستويات الخطاب عند الفلاسفة<sup>(١)</sup> كان الهدف منه التخفيف من المعارضة لخطابهم وأفكارهم "فَتَحَّتْ مقولة: (المضنون به على غير أهله) صنفوا الناس إلى عامة (خطابيين) ووسط (جدليين) وخاصة (برهانين أو واصلين) وكانوا يوصون في مقدمات وخواتيم كتبهم بعدم إطلاع العامة وغير الخاصة المؤهلين عليها"<sup>(٢)</sup>، وإن كان الألوسي يرى في نفس الوقت أن هذا الأمر كان له دور سلبي في ضالة دور الفلسفة العقلية في الفكر السائد جماهيرياً عبر تاريخنا، فبقيت الفلسفة محصورة في بعض نُخب المجتمع من الفلاسفة وبعض الأمراء من المهتمين.

كما أن هناك سبباً آخر يراه الألوسي حَقَفَ من الضغط على الفلاسفة والمفكرين وهو "حماية الأمراء والحكام والخلفاء لرجالات الفكر والعلوم والفلسفة، لدرجة يمكن اعتبار أن هناك شبه اتجاه (علماني) عند هؤلاء الحكام"<sup>(٣)</sup>، وإن كان في هذا الحكم مجازفة كبيرة، إذا كيف نحكم على حكام أو حاكم في تلك المرحلة التاريخية، بأنه يمثل شبه اتجاه علماني، في وقت لم تكن فكرة العلمانية معروفة ولا حتى مقدماتها، فالحديث عن اتجاه علماني سابق لزمانه فلم تكن الفكرة قد نشأت في الغرب حتى تنشئ في بلادنا، وهذا يناقض منهجه في التعامل مع الأفكار والنصوص بإرجاعها إلى زمانها الذي نشأت فيه، وهو هنا يتحدث عن فترة كان فيها الحضور الديني في السياسي حاضراً بشكل كبير، فالألوسي هنا وقع فيما نقد به غيره عندما انتقد كل من تيزيني وحسن حنفي في حديثهم عن نظرية تطور بيولوجي عند إخوان الصفا أو ابن سينا أو ابن رشد لأن الحديث عن هكذا نظرية في ذلك الوقت غير ممكن أصلاً قبل ظهور المكتشفات الحديثة في علوم الطبيعة مثل

<sup>١</sup> تحدث عنها ابن رشد في فصل المقال تحت عنوان (طريق التصديق)، غير أن الألوسي بلغت النظر إلى أن ابن رشد مسبوق بهذا التقسيم بالغزالي كما أن أصل هذا التقسيم أرسطي، حيث قَسَمَ أرسطو الأقيسة العقلية إلى برهاني وجدلي وخطابي، وكان لتقسيمه صفة منطقية بحتة، إلا أن ابن رشد ذهب به إلى بُعد آخر، حيث بنى على هذا التقسيم المنطقي تمييزاً اجتماعياً بين طبقات الناس، فاعتبر أن الناس ينقسمون إلى برهانين وجدليين وخطابين بناء على اختلاف فطر الناس، ولكل فئة منهم خطابها الخاص بها، مع تأكيده على أن الحقيقة واحدة لكن مستوياتها تختلف بناء على اختلاف مستويات الناس. الألوسي، *أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد*، (مرجع سابق)، ص ١١٥.

<sup>٢</sup> الألوسي، *حول العقل والعقلانية العربية*، (مرجع سابق)، ص ٢١ (بتصرف).

<sup>٣</sup> الألوسي، *العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه*، (مرجع سابق)، ص ١٨ (بتصرف).

اكتشاف الخلية وبعض العلوم مثل علوم طبقات الأرض<sup>(١)</sup>، خصوصاً وهو يبرر حماية الحكام لهم كما سنرى للاستعانة بهم للتصدي للتحديات الفكرية واصفاً الحكام بأنهم "ممثلون للسلطة الدينية والدنيوية وحماة الإسلام والمسلمين"<sup>(٢)</sup>، فكيف يجعل عند هؤلاء الحكام شبه اتجاه علماني؟

نعود لفكرة الألوسي الذي يرى أن الفلاسفة كانوا في ضيافة الحكام في بداية أمرهم وتم الاستعانة بهم للتصدي للتحديات الفكرية الوافدة مثل الغنوصية والأديان الأخرى كما بينا سابقاً. لذلك يعتبر أن خط الفكر الحر ظل موجوداً في التراث العربي والإسلامي على الرغم من وجود خط الفكر الضاغط<sup>(٣)</sup>، مع اعتباره أن الدين أو النص الديني لم يلغي العقل أو يقيد، رافضاً قول من يقول بأن العقل العربي سار في طريقه بعيداً عن الدين ونصوصه؛ مدلاً على عدم صحة ذلك بما ظهر من تشريعات وفلسفات وعلوم ونسوج في مباحث اللغة والنقد الأدبي ومقارنة الأديان وغيرها مما استجد في أمور الحياة المختلفة. كما دلل على تنفيذ الزعم بأن العقل العربي سار في طريقه بعيداً عن الدين بمقارنة عقلاً في أبهى صور استقلاله بالعقل اليوناني، ويقصد أن العقل اليوناني لم يواجه مشكلة نص مقدس وبالتالي لم تكن عنده مشاكل توفيق أو صراع بين العقل والنقل، وإنما كان الإنسان يشرع لنفسه في كل مجالات الحياة والفكر، ومع ذلك ظهرت فيه فلسفات مثالية<sup>(٤)</sup>. فهل نلغي بذلك عقلانية الفلاسفة اليونان؟ بل يذهب لأبعد من ذلك عندما يتحدث بأن الواقع المتطور منذ ظهور الإسلام وظهور مجتمعات جديدة وبنى اقتصادية وعلاقات اجتماعية واتصال بأمم أخرى، فرضت حالة من إضعاف حضور النص الديني أو محوه أو تأويله لمطابقة الواقع الجديد، بل قد يصل الأمر لتجاوز النص فلم يكن العقل العربي أسيراً للنص دائماً، لكن روح المرحلة التاريخية كانت تلقي بظلالها على الجميع<sup>(٥)</sup>، مدافعاً عن فكرة أن البنية التاريخية لم تمنع العقل العربي من الانطلاق والبحث والإبداع، من خلال عدة أمثلة لعلوم ظهرت في التراث كان العقل فيها فاعلاً بشكل واضح، هي على النحو الآتي:

أولاً: الفقه وأصوله: اعتمد الألوسي على كتاب مصطفى عبد الرازق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، لاستعراض أهم معالم فاعلية العقل في علم الفقه وأصوله، مشيراً إلى أن "الرأي والعقل والاجتهاد كان موجوداً من زمن النبي والخلفاء الراشدين"، بالإضافة لنشوء أوضاع جديدة تتعلق بالانفتاح على الأمم من خلال توسع الفتوح العسكرية، وأسباب تتعلق بالنص الديني نفسه وفهمه ولغته، كل هذا أدى إلى "الاستعانة بالرأي والاحتكام للعقل الذي لم يكن منغلقاً على نفسه، بل استفاد من ثقافات الأمم الأخرى، وإنجازاتهم العلمية، وأن

<sup>١</sup> الألوسي، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ٦٤-٦٥.

<sup>٢</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ١٦.

<sup>٣</sup> الألوسي، حسام، بحث الفكر في التراث العربي الحضاري، وهو جزء من كتاب (المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة).

<sup>٤</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ١١.

<sup>٥</sup> المرجع السابق، ص ١٨٧.



أثر المنطق اليوناني واضح في أعظم عمل مشروع لأصول الفقه، وهو (رسالة الشافعي)<sup>(١)</sup>، الذي وضع فيه الشافعي منهجاً لأصول الفقه الذي يُعنى باستنباط الأحكام الشرعية وكانت إضافة الشافعي بأن "رد الفروع والجزئيات إلى أصولها الجامعة ووضع الحدود والتعاريف أولاً وأسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه وهذا هو النظر الفلسفي"<sup>(٢)</sup> حسب عبد الرزاق، وهنا لا بد من التنبيه بأن كلام الألوسي عن أن عبد الرزاق يقول بالأثر اليوناني في رسالة الشافعي غير دقيق، وهو يُحمّل كلام عبد الرزاق ما لا يحتمل، نعم تكلم عبد الرزاق عن أننا نلمح في "الرسالة" ملامح تفكير فلسفي، وأسلوب حوار مُشبع بصور المنطق ومعانيه، مع كلامه عن عبقرية الشافعي واستقلاله<sup>(٣)</sup>، إلا أنه لم يأتِ على ذكر تأثير المنطق اليوناني على الشافعي مطلقاً. وهذا ما أكدّه حسن حنفي حيث ذكر أن عبد الرزاق نبّه على أصالة الشافعي واضع علم أصول الفقه<sup>(٤)</sup>. وكذلك النشار في نقله عن عبد الرزاق وهو أستاذه، تكلم عن كلامه في الرسالة ونقل بعض نصوصه دون أن يشير إلى أنه يقول بمثل ما نقل عنه الألوسي، بل بيّن أن الشافعي لم يتأثر بالمنطق اليوناني، وهاجمه مهاجمة شديدة تصل به إلى حد تحريمه<sup>(٥)</sup>.

ويخدم الألوسي حديثه عن ميدان الفقه بأن هذا العلم الذي هو فرع ديني يُعتبر أبعد الفروع عن أعمال العقل واختلاف الرأي إلا أن العقل العربي كان فيه فاعلاً ولم يقف عند النص فقط، بل أدخل الرأي والاجتهاد<sup>(٦)</sup>. ثانياً: الفكر الكلامي: هناك خطأ شائع في دراسة علم الكلام بحسب الألوسي، وهو اعتباره دوغماً خالصة أو نصيب العقل فيه ضئيل إن لم يكن معدوماً<sup>(٧)</sup>. صحيح بأن علم الكلام دفاع عن عقائد إيمانية بأدلة عقلية، بعد أخذ تلك العقائد بالتسليم ومن ثم تقام الأدلة العقلية عليها، إلا أنه يرى بأن علم الكلام كان "نوع من التفكير، فيه نصيب من التسليم للنص من جهة ونصيب من الجهد البشري من جهة أخرى"<sup>(٨)</sup>، فالمتكلمون دللوا على عقائدهم وردوا على الخصوم بحجج بالغة التعقيد، وهي من إنتاج فكر فلسفي خالص غالباً<sup>(٩)</sup>، بالإضافة إلى أن الفكر الكلامي لم يكن مذهباً واحداً بل مذاهب، واختلفوا في كثير من المسائل التي تناولوها،

<sup>١</sup> الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ٣٨-٣٩ (بتصرف).

<sup>٢</sup> عبد الرزاق، مصطفى، (٢٠١١)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة دار الكتاب المصري، ص ٣٥٧-٣٥٨.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ٣٣٣، كذلك ص ٣٥٧ وما بعدها.

<sup>٤</sup> حنفي، حسن، (٢٠٢٠)، دراسات فلسفية، المملكة المتحدة، مؤسسة هندواي، جزء ١، ص ٣٢، هامش ٢.

<sup>٥</sup> النشار، علي سامي، (١٩٨٤)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت دار النهضة العربية، ص ٨٦.

<sup>٦</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ٢٠٩.

<sup>٧</sup> المرجع السابق، ص ٢٠٩.

<sup>٨</sup> الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ٤٤.

<sup>٩</sup> يمكن هنا أن نختلف مع الألوسي قليلاً، حيث أن علم الكلام بحججه العقلية أسس للدفاع عن العقائد الدينية وليس مؤسساً باستقلال ونظر عقلي مجرد، يظهر ذلك من خلال تعريفات العلماء والمؤرخين المختلفة له، (يمكن الرجوع لكتاب التمهيد لمصطفى عبد الرزاق حيث استعرض الكثير من التعاريف له، ص ٣٦٧ وما بعدها) وبالتالي فالحديث عن أنه من إنتاج فكر فلسفي خالص فيه نوع من المبالغة، خصوصاً والألوسي نفسه يذكر أن العلماء اختلفوا في علم الكلام، هل يُثبت العقائد الدينية كما يدافع عنها أم هي ثابتة في القرآن والسنة وهو يدافع عنها فقط؟ (الألوسي، دراسات، ص ٥٦-٥٧).

مشير<sup>١</sup> إلى أن أبسط مثال على تعدد المدارس في علم الكلام هو موقف كل من الأشاعرة والمعتزلة من مثل المسائل المذكورة، بل حتى ضمن الفريق الواحد تجد مدارس واتجاهات مختلفة، "فتذكر كتب الفرق أن المعتزلة أكثر من عشرين فرقة، وهكذا بالنسبة للاتجاهات الأشعرية أو الصفاتية أو الكرامية أو الشيعة أو الخوارج أو المرجئة"<sup>(١)</sup>، طبعاً هو في هذا الكلام يردُّ على الجابري الذي يعتبره ممن يتعامل مع علم الكلام كأنه لوحة واحدة، هذا عدا عن أن المتكلمين يأخذون فكرهم العام في المسائل الكبرى من النص الديني لكن ما عدا ذلك من تفاصيل تجددهم يُعملون عقولهم في اختيار النصوص وتأويلها<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: الفكر الفلسفي (فلاسفة الإسلام) ومدى استقلاليته وعلاقته بالنص: يُصر الآلوسي في حديثه عن فلاسفة الإسلام على فكرة أنه لم تكن هناك مشكلة (نص) عند فلاسفة الإسلام، ولم يكن يهمهم التطابق مع النص أو عدم التطابق، وأن الفلاسفة المسلمين لجأوا إلى تعدد مستويات الخطاب لتجنب الصدام مع العامة، ومن باب مخاطبة الناس على قدر عقولهم، إلا أنه يعتبر أن السبب الأهم لتعدد مستوى الخطاب عندهم هو "أن العقل الفلسفي يشعر أنه أقنوم ذاته، فأرادوا أن يحتفظوا لأنفسهم بدائرة يتحدثون بها، بحسب قناعاتهم دون خوف من رأي عام أو سلطة أي كانت هذه السلطة سواء سلطة نص أو سلطة سياسية"<sup>(٣)</sup>. لذلك، كان الفلاسفة يبنون فلسفتهم وآراءهم بناء على مرجعياتهم الثقافية وعقولهم وخبرتهم وتجاربهم، وقد يكون الدين من ضمن التشكيلة الثقافية التي يحملها الفيلسوف دون أن يكون للدين تأسيس لمسلمات فلسفته كما هو الحال عند المتكلمين، فتجد "الفيلسوف في المستوى الأول الخطابي، عندما يستعمل نصوصاً دينية حول قضية صفات الله أو نوع الخلود في العالم الآخر يُبقي النص على ظاهره بل لا يجادل حتى للوصول إلى درجة التنزيه التي نجدها عند المعتزلة مثلاً، بينما يكاد يختفي النص عندما يعرض الفيلسوف لآرائه البرهانية الخاصة"<sup>(٤)</sup>، وهذا دليل آخر عند الآلوسي على فاعلية العقل العربي.

أستطيع أن أقول في نهاية هذا العرض الطويل والمفصل لرؤية الآلوسي للتراث العربي والإسلامي، أنه كان من المنصفين للتراث، فمن خلال تدليله على شمولية هذا التراث وإبداعه في كل الميادين، حتى في المجالات التي نقلها العرب من غيرهم مثل المنطق والفلسفة التي كان لهم فيها آراء جديدة ونقود على ما نُقل

<sup>١</sup> الآلوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ٤٤-٤٥.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٤٥-٤٦.

<sup>٣</sup> الآلوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، ص ٤٩ (بتصرف)، كذلك: الآلوسي، حول العقل والعقلانية، ص ١٩٠، وما بعدها، كذلك: الآلوسي، أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد، الفصل الثالث، المبحث الأول (حقيقة ابن رشد بين الدين والفلسفة).

<sup>٤</sup> الآلوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ٤٩.

إليهم؛ مثبتاً أن تراثنا لم يكن مجرد نقل فقط، ولا كان مجرد فكر يدور حول الدين ونصوصه، أقول من خلال تدليله على ذلك يبين ضعف وعدم موضوعية كثير من الدراسات المعاصرة، التي تعاملت مع التراث بطريقة انتقائية وتجزئية، والتي حاولت أن تتعامل مع التراث من خلال بعض وجوهه وجوانبه، أو تعاملت معه كأنه قطعة واحدة أو لون واحد، كما أنه في كلامه عن التراثات ومراحل الضعف والقوة التي مر فيها، يبين أن فاعلية العقل العربي كانت واقعاً لا يمكن إنكاره، بل إن مستوى الإبداع الذي قام به هذا العقل وما أنتجه في ظل البنية التاريخية الضاغطة، وفي ظل خصوصية بعض جوانبه مثل الفلسفة يدل على جهد عقلي استثنائي.

بالإضافة إلى أنه في مثل هذا التوضيح لشمولية التراث يضع حَجَرَ أساس لأي دراسات مستقبلية للتراث، بأن مثل هكذا دراسات تتطلب من صاحبها قبل أي شيء، قراءة صحيحة وشاملة عما كان من تراث في ظل الواقع الذي كان، حتى لا نقع بالانتقائية أو ندرس حالات تراثية فردية أو نُثَقِّمَ معينة ثم نعطيها صفة العمومية على كل التراث، مع النظر لكل ما وصلنا من تراث في ظل المرحلة التاريخية التي أنتج فيها، والمستوى العلمي لتلك المرحلة، دون إخراجها من زمانه أو محاولة إسقاط الحاضر عليه، أو محاولة إخراج التراث من الماضي لاستبداله بالحاضر، كما أن محاولة النظر للتراث بنظارة الإيديولوجية ستجعلنا أبعد ما نكون عن الرؤية الصحيحة والسليمة. فنكون بذلك على حد تعبير الألوسي كمن يُفصل للتراث سريراً مثل سرير أحد أبطال شكسبير، فإذا وجد أن النائم عليه أطول من السرير قطع من رجله لتناسب السرير<sup>(١)</sup>.

كما أن دراسة التراث وتقييمه ينبغي أن تكون بعيدة كل البعد عن فكرة هل يفيدنا التراث الآن في حاضرننا أم لا؟ لأن ذلك يجعل الزمام يفلت من أيدينا ويشوه التراث، فسواء نظرنا للتراث على أنه الكمال والحاضر هو النقص، أو نظرنا للحاضر على أنه الكمال والتراث هو النقص، فلن نصل إلى نتائج موضوعية وعادلة، وحتى يكون المنهج في الدراسة سليماً ينبغي فهم نصوص التراث من خلال لغة زمانها، والنظرة الشمولية بعيداً عن تقطيع التراث أو تلوين النصوص، مع أن نضع في اعتبارنا أن كون التراث مضيئاً في زمانه لا يعني أنه سيكون كذلك في الحاضر<sup>(٢)</sup>.

وهذا يوصلني إلى نتيجة حتمية يمكن استخلاصها من كلام الألوسي، أن دراسة التراث صعبة لصعوبة الإحاطة بالتراث كله أو جلّه، فالأمر يحتاج لمراكز دراسات بإمكانيات كبيرة وباحثين كثر، أو يبقى ما يُنتج في هذا الجانب قراءات جزئية "تاريخ ثقافي جزئي" على حد تعبير عبد الإله بلقزيز<sup>(٣)</sup> من خلال تناول جوانب

<sup>١</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ٢١٨.

<sup>٢</sup> الألوسي، العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ٢٩-٣٠.

<sup>٣</sup> بلقزيز، نقد التراث، (مرجع سابق)، ص ٧٨.

من التراث أو فيلسوف أو مفكر معين، ومثل هذه القراءات لا تُعبر بالضرورة عن كل التراث وإن كانت تُضيء بعض الجوانب التي تبحثها.

## المطلب الثاني: نقد حسام الألوسي للدارسين المعاصرين للتراث العربي والإسلامي

تناول الألوسي أكثر من اتجاه من اتجاهات الدارسين للتراث العربي والإسلامي، واختار من كل اتجاه نموذجاً أو أكثر قدم من خلاله نقده لهم، وكان تركيزه مُنصب على المدرسة الماركسية ممثلة بكل من: طيب تيزيني، وحسين مروة، كما تناول المنهج الاستمولوجي ممثلاً بمحمد عابد الجابري، وكذلك كان للخطاب الإسلامي اليساري ممثلاً بحسن حنفي نصيباً من نقده، وفي هذه الرسالة أحاول تلمس موقف الألوسي من اثنين من الدارسين الذين تناولهما بالنقد والتحليل، هما طيب تيزيني ومحمد عابد الجابري، على النحو الآتي:

### نقد مشروع طيب تيزيني (الاتجاه الماركسي)

يرى الألوسي بأن أصحاب الاتجاه الماركسي في دراستهم للتراث كانوا قد "أثاروا قبولاً حيناً ونقداً حيناً آخر، وكان ممن تعرض لهم بالنقد هم الماركسيون أنفسهم، على اعتبار أن تيزيني خالف في دراسته للتراث أسس المنهج الجدلي التاريخي"<sup>(١)</sup>، وقد أطل الألوسي في نقده، وسار في نقده على النحو الآتي:

"أولاً: قام بعرض للمناهج الخمسة التي تناولها تيزيني بالنقد ممن تناولوا التراث قبله، في كتاب (من الثورة إلى التراث)<sup>(٢)</sup>).

<sup>١</sup> الألوسي، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ٩ (بتصرف).  
<sup>٢</sup> أ- يُمثل كتاب (من الثورة إلى التراث) بحسب تيزيني الجزء الأول [مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة] يقدم فيه [نظرية مقترحة في قضية التراث العربي] بحسب وصفه له، وهو مشروع كان يحلم أن يتكون من اثني عشر جزءاً إلا أنه "لم يكتمل، ولم يتحقق كغيره من المشاريع الفكرية" حسن، شاكر فريد، ورجل د. الطيب تيزيني المفكر والمثقف السوري المشتبك مع التراث والسلطة، موقع الحوار المتمدن، ٢٠١٩/٥/٢٠، كما أن الطبعة الأولى منه صدرت سنة ١٩٧٨م، وهي تقع في (٣٨٢) صفحة، بينما يقع في طبعته الثالثة في (١٠٣١) صفحة، وهي الطبعة التي اعتمد عليها الألوسي في نقده للكتاب، الألوسي، نقد المناهج، ص ١٧.

ب- أنجز تيزيني من المشروع ستة أجزاء وهي مرتبة حسب سنوات طباعتها الأولى على النحو الآتي:

- من التراث إلى الثورة، ١٩٧٨.
- الفكر العربي في بواكيره وأفاقه الأولى، ١٩٨٢.
- من يهوه إلى الله، ١٩٨٥.
- مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، ١٩٩٤.
- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ١٩٩٧.
- من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، ٢٠٠٢.

ثانياً: قام بعرض لكتاب تيزيني (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط).

ثالثاً: استعرض أهم الانتقادات التي وُجّهت له، من كتاب ومفكرين ينتمون لنفس المدرسة الماركسية.

رابعاً: قام بتقديم نقده هو له تحت عنوان: نقدنا (مخطط لموقفنا التفصيلي من أحكام طيب تيزيني)<sup>(١)</sup>.

ونحن يهمننا في هذه الدراسة تحليل الألوسي ونقده الخاص له. لذلك، سأكتفي به مع تعليقات موجزة عن استعراض الألوسي لأهم الانتقادات التي وُجّهت لمشروع تيزيني:

### أولاً: نقد الماركسيين لمشروع تيزيني:

استعرض الألوسي مجموعة من الانتقادات التي وُجّهت لمشروع تيزيني معتمداً على كتاب (الماركسية والتراث العربي الإسلامي مناقشة لأعمال حسين مروّة وطيب تيزيني) لمجموعة مؤلفين. وواضح مما نقله الألوسي أن هناك عدم رضا عند الماركسيين العرب عن مشروع تيزيني حول التراث، ولا النتائج التي توصل إليها في مشروعه، والانتقادات التي وُجّهت لمشروعه تدور في معظمها حول المنهج المطبق ومخالفته للمنهج الماركسي من خلال مقياس المادية والمثالية عنده وتجاوز مبدأ التاريخية مع التسرع في الأحكام وقلة المادة العلمية والمرجعية<sup>(٢)</sup>.

كما أنه قد يكون من باب الطرافة أن نقول بأن الألوسي في استعراضه لنقد الماركسيين لتيزيني، نقدٌ هؤلاء النقاد ببعض الأمور التي وقعوا فيها، على الرغم من اعترافه بقيمة نقدهم، إلا أنه يرى بأنهم لم يتخلصوا من جاذبية الصورة التي قدمها تيزيني عن التراث وهي صورة تجعل من مفكرينا وفلاسفتنا القدامى رُواداً في الفكر المادي، مما جعل هؤلاء النقاد يقعون فيما وقع فيه تيزيني، مثل توافقه معهم بوجود أفكار مادية في بنية غير مادية، وهو أمر بحسب الألوسي غير صحيح، ذلك أن الفكرة إما أن تكون مادية أو لا مادية ولا وسط بينهما، فأبو بكر الرازي إذ يقول بقدّم المادة والزمان لا يمكن اعتباره مادياً ولا فكرته مادية لأنه يعترف بأهم فكرة دينية وهي وجود صانع للكون. وكذلك توافقه معهم في اعتبار المعتزلة المؤسسين للاتجاه المادي في الفلسفة العربية الإسلامية<sup>(٣)</sup>، وهذا موقف إيديولوجي يحاول إضفاء المذهب الخاص على فكر المدروس بل

<sup>١</sup> الألوسي، نقد المناهج، ص ١٦ (بتصرف).

<sup>٢</sup> هذا المحور من نقد الألوسي يملأ الصفحات ٣١-٦٢ من كتابه نقد المناهج المعاصرة، وقد استعرض نقد كل من علي حرب، نبيل سليمان، نايف بلوز، توفيق سلوم، بو علي ياسين، رضوان السيد، كما وردت في كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي المذكور في المتن.

<sup>٣</sup> لم أجد كلاماً مثل هذا لتيزيني، وربما يقصد الألوسي قوله: (إن الميل المعتزلي لتجاوز العنصر الغيبي الغريب عن الإنسان، ولإبراز العالم المادي الموضوعي في حركته الذاتية وقدمه، قد خلق أساساً عميق الجدور من أجل تكوّن وتبلور علم وفلسفة متطورين في العالم العربي الإسلامي الوسيط. إن ذلك الميل قد فتح باب الفكر العقلاني الحر على مصراعيه، وطرح العقل ratio كمعيار وحيد وجوهري للبت في الأمور الإنسانية .. إلى أن يقول: .. إن تأثير المعتزلة في تكوين وتبلور علم وفلسفة في العصر ذاك لم ينطلق فقط من الآراء الهرطقية والناحية منحي مادياً التي طرحوها، وإنما من المنهجية العقلانية التي صاغوها بالعلاقة مع تلك الآراء)، تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط ٥، ص ٢١٩-٢٢٠.

على حقبة أو مذهب كامل، وإلا أين احترامهم للمسألة الأساسية في الماركسية؟ في ظل أن المعتزلة لا يقولون بتقديم آخر مع الله ويعتبرون أن القَدَم أخص صفات الله، وأين مبدأ عدم فهم الجزء إلا من خلال الكل؟ والكل هنا أن المعتزلة يقولون أن الله وحده القديم وأوجد العالم بعد عدم، فكيف يكونون مؤسسين للمادية؟<sup>(١)</sup>

ولأن الألوسي يرى أن إكمال الصورة حول مشروع تيزيني يقتضي الدخول في التفاصيل والحكم على الأحكام التي خرج بها تيزيني في مشروعه، جاء بأمثلة من أحكام تيزيني يرى أنها غير صحيحة ناقداً لها من حيث مدى صحتها وموافقتها للنصوص والوقائع<sup>(٢)</sup>، وأنا سأستعرض هذه الأحكام بشكل جماعي موجز ثم أعقبها برد الألوسي عليها بعدها.

### ثانياً: نقد الألوسي لمشروع تيزيني:

لا ينسى الألوسي بأن ينبه بأن تيزيني يتابع في منهجه ونتائجه الفيلسوف الألماني الماركسي هرمان لاي (Hermann Ley) الذي قام في كتابه (دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط) الصادر سنة ١٩٥٧م، بتحليل فلسفة ابن سينا ليخرج بنتائج تتحدث عن أن ابن سينا يتبنى نظرية مادية في المعرفة، من خلال اعتماده على التجربة واستقلال وجود المادة ورفض التنجيم.. الخ، وخرج بنتيجة مشابهة عن ابن رشد، إلا أنه (هرمان لاي) تعرض لنقد شديد ولم تلقَ نتائجه أي قبول، فعاد وتراجع عن موقفه في كتابه (تاريخ التنوير والإلحاد) الصادر سنة ١٩٧٠م<sup>(٣)</sup>.

وقد يكون من باب وضع العربة أمام الحصان القول: بأن الألوسي يرى بأن تيزيني وقع في عدة مخالفات منهجية يمكن تلخيصها بـ التجزيئية وعدم فهم الكلام ضمن بنيته الكلية، وتجاوز مبدأ التاريخية وعدم فهم الكلام ضمن المرحلة التاريخية التي وجد فيها، مع إضفاء مذهب الخاص على المدروسين ومحاولة قسر المذاهب التاريخية لتوافق مذهب الخاص<sup>(٤)</sup>، وهذه قد أدت به إلى أحكام ونتائج خاطئة وبعيدة كل البعد عن حقيقة آراء مدروسيه وفكرهم، من مثل:

### بعض أحكام تيزيني حول التراث:

بالإضافة لما تقدم عن آراء تيزيني في المعتزلة وموافقة الناقدين الماركسيين له فيها، حكم تيزيني بأن كلام المعتزلة عن الصفات الإلهية ينفي بعضها أو يأخذ منهج السلب فيها، وهو إضعاف لمفهوم الإله الإسلامي

<sup>١</sup> الألوسي، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ٦٣.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٦٣.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ٣٢-٣٣.

<sup>٤</sup> المرجع نفسه، ص ٧٤.

وتعطيل له<sup>(١)</sup>، وهذا التعطيل مع القول بحرية العقل الإنساني يجعلهم بذلك يقولون بخالفين هما الله والإنسان<sup>(٢)</sup>، يرافق ذلك قولهم أن الله خلق العالم وأودع فيه قوانين لتعم نيابة عنه. وبذلك يكونون قد مارسوا تأثيراً عميقاً في عملية تكوين وتطور فلسفة في حدود الفكر المادي الفلسفي المبكر، كذلك في قولهم عن المعدوم واعتباره شيئاً اعتبر تيزيني أنهم بذلك أصابوا مقتلاً من التصور المثالي للإله وأنهم يبرزون ثلاث نقاط أساسية وهي:

- رفض المصادرة الإسلامية حول الخلق من عدم، على اعتبار أن المعتزلة يقولون بأن المعدوم شيء، وهو ما تبين لنا سابقاً غير صحيح.
- تأكيد قدم عدم الشئني إلى جانب الإله.
- الإضعاف من الموجود الأول بأسلوب ذكي ومستتر<sup>(٣)</sup>، من خلال الحديث عن وجود حرية للإنسان وأن الله أودع في الكون قوانين تعمل.

كما أنه يحكم على الكندي أنه حاول تطويع الإله الديني لإطار فلسفي بتحويل الاعتقاد الإيماني بالإله إلى نظرية فلسفية حول الإله. وهو بذلك يمثل خطوة على طريق إضعاف الاتجاه النصي اللاعقلاني، ليخلص إلى أن الكندي ممهد غير مباشر للفكر المادي الهرطقي اللاحق، على أساس قوله بالسببية الطبيعية<sup>(٤)</sup>، مع العلم أن الكندي معتزلي وليس أرسطياً، والمعتزلة يقولون بسببية طبيعية ولا ينفون فعل الله، والسببية الطبيعية عندهم ليست بديلاً عن فعل الله في العالم<sup>(٥)</sup>، أما قوله بسببية طبيعية، فيرد الألوسي بأن القرآن الكريم نفسه يقول: [وجعلنا لكل شيء سبباً]<sup>(٦)</sup> كما أن الإنسان البدائي يعرف أن بعض الظواهر لها أسبابها<sup>(٧)</sup>، فليس في ذلك أية فكرة مادية.

كذلك كلامه عن ابن طفيل بأنه اختار قدم العالم ويقول بتطور عضوي<sup>(٨)</sup>، وهذا ينفيه معرفة أن ابن طفيل إشراقي وفيلسوف فيضي، واعتباره أن قول المتكلمين بخلق الله العالم من لا شيء، أو قول الفيضيين بأن العالم قديم بالزمان محدث بالذات، كلاهما جيد ما دام يؤدي إلى الاعتراف بوجود الله وأنه سبب وجود العالم، مع ميله للحل الفيضي، هذا عدا عن كلامه عن ابن رشد، وأنه يقول بوحدة وجود مادية<sup>(٩)</sup>. مع العلم

<sup>١</sup> الألوسي، نقد المناهج، ص ٦٦، كذلك، تيزيني، طيب، (١٩٨١)، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق دار دمشق، الصفحات ٢١٣-٢١٤-٢١٥.

<sup>٢</sup> الألوسي، المرجع السابق، ص ٦٦، كذلك، تيزيني، المرجع السابق، ص ٢٥١.

<sup>٣</sup> الألوسي، المرجع نفسه، الصفحات ٦٦-٦٧-٦٨، كذلك، تيزيني، المرجع نفسه، ص ٢١٥.

<sup>٤</sup> الألوسي، المرجع نفسه، ص ٧٠-٧٣، كذلك: تيزيني، المرجع نفسه، ص ٢٦٨ وما بعدها.

<sup>٥</sup> الألوسي، نقد المناهج، ص ٧١ وما بعدها.

<sup>٦</sup> لا يوجد آية في القرآن هكذا.

<sup>٧</sup> الألوسي، نقد المناهج، ص ٧٣.

<sup>٨</sup> تيزيني، مشروع رؤية، ص ٣٤٣ وما بعدها.

<sup>٩</sup> المرجع السابق، ص ٣٨٧-٣٨٨.

بأن ابن رشد أرسطي وأرسطو ثنائي وإلهه مفارق والعالم قديم بحركاته وزمانه ومادته. بالإضافة إلى أحكامه على الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، وبحثه عن معالم للمادية في أفكارهم وفلسفاتهم. ما جعل الألوسي يعتبر أن هذه الأحكام تدل على شخص لا يريد أن يقرأ بل أن يقول بمناسبة وغير مناسبة، ليخرج بأحكام لا تستحق التعليق، تدل على أنه بعيد عن جو الفكر في ذلك الوقت وبعيد عن أطرافه وحواراتهم، فلم يكن بينهم على اختلاف مدارسهم (ومن بينهم مدروسيه) أي مادي، ولم يكن محرّكهم ودافعهم هو الدفاع عن مادية أو لا مادية، لنخلص بالنهاية إلى أن تيزيني، وقع في عدة أمور منهجية أوصلته إلى هذه الأحكام التي رفضها الألوسي كلها. وهذه الأمور هي: التجزيئية وعدم فهم الكلام ضمن بنيته الكلية، وتجاوز مبدأ التاريخية وفهم الكلام ضمن المرحلة التاريخية التي وجد فيها، عدا عن إضفاء المذهب الخاص على المدروسين ومحاولة قسر المذاهب التاريخية لتوافق المذهب الخاص<sup>(١)</sup>، لذلك يرى أن أحكام تيزيني السابقة حول المعتزلة تسير وفق مبدأ الآية القرآنية (ويل للمصلين)<sup>(٢)</sup> دون إكمال الآية، حيث إنها أحكام فيها تجزئة للكلام عن بنيته، وانتقاء للنصوص وتحميلها ما لا تحتل، وافتعال نتائج لا تساعد عليها النصوص والشواهد، لأن فكرة وجود فكر أو فيلسوف أو مفكر مادي في تاريخنا لا وجود لها، وأن كل كلامهم عن الإله وصفاته وحرية الإنسان كان دافعها الوصول لأحسن تصور للإله ولا علاقة لها بأي تصور أو مذهب مادي<sup>(٣)</sup>.

### نقد رؤية محمد عابد الجابري

يرى الألوسي أن الجابري "أخطر ممثل لمن يحكم بَعْطالة العقل العربي"<sup>(٤)</sup>؛ معتبراً أن هناك صعوبة في الإحاطة بمشروع الجابري، ذلك أن مشروعه تطور خلال عقود وألف عدة كتب تبعها في كل مرة شرح وزيادة بيانات، عدا عما كتبه في الصحف والمجلات واللقاءات الشخصية التي تضمنت تعليقات على مشروعه وردود على منتقديه أو إيضاح أو تخفيف لأحكام وتوجيهها باتجاه آخر<sup>(٥)</sup>. وقد تحدث الألوسي عن الجابري في أكثر من مناسبة وتناوله في أكثر من كتاب<sup>(٦)</sup>.

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ٧٤.

<sup>٢</sup> القرآن الكريم، سورة الماعون، الآية ٤.

<sup>٣</sup> الألوسي، نقد المناهج المعاصر، (مرجع سابق)، الصفحات ٦٩-٧٠.

<sup>٤</sup> الألوسي، حول العقل والعقلانية، (مرجع سابق)، ص ١٩١.

<sup>٥</sup> الألوسي، العقل العربي بين نقاده ومنتقديه، (مرجع سابق)، ص ١٦٩.

<sup>٦</sup> تناوله في بحث ألقاه في المجمع العلمي العراقي بعنوان (مفهوم محمد عابد الجابري للتراث، موقف نقدي) ثم نشر ضمن منشورات المجمع سنة ١٩٩٩، وكذلك تناوله في دراسة مقارنة مع طيب تيزيني وحسين مروة في ندوة "الفكر الفلسفي العربي المعاصر اتجاهات ومذاهب وشخصيات" في بيت الحكمة ببغداد، وطبعت في كتاب صدر عن بيت الحكمة سنة ١٩٩٩، الألوسي، العقل العربي بين نقاده ومنتقديه، ص ١٦٩، كذلك: الألوسي، نقد المناهج، ص ٨٧.

ثم أعاد نشر أبحاثه عنه بتوسع في كتبه، خصوصاً كتابيه المذكوران آنفاً في هذا الهامش.



وكعادته في نقد الدارسين للتراث الفلسفي العربي والإسلامي، كان يبدأ بعرض الخطوط العريضة لمشروع المدروس، ثم يتحدث عن نقاط خلافه معه مستعيناً بآراء الدارسين الآخرين لهم، ومن ثم يُفصل في انتقاداته الخاصة بهم، كما رأينا سابقاً في حديثه عن طيب تيزيني.

لكن ما يميّز ما قدمه الألوسي في نقد الجابري (وتيزيني من قبله) أنه يأتي من مفكر يؤمن بعقلانية التراث الفلسفي العربي والإسلامي وفق مراتب العقلانية التي يرى أنها سادت في تراثنا الفلسفي الوسيط، كما أن له منهجه الخاص في دراسة الفلسفة وقضاياها ورجالها. وبالتالي، نحن نتعامل مع نقد واضح ومحدد المرجعية ومنصف للتراث والأهم من ذلك أنه يتعامل مع الأمور وفق رؤية تكاملية تحاول النظر لأي موضوع من كل جوانبه وارتباطاته التاريخية والاجتماعية، دون تجزئة ودون اقتطاع للأفكار من سياقها وواقعها.

### الخطوط العريضة لمشروع الجابري:

وحتى يكون هناك تصور واضح عن طبيعة الانتقادات التي وجهها الألوسي لمشروع الجابري، نحن بحاجة للتعرف على الخطوط العامة والعريضة لمشروعه، حتى يتسنى لنا معرفة مواطن هذه الانتقادات، خصوصاً وأن مشروع الجابري كبير ومتشعب، واستغرق عقدين من الزمان، وهو يكتب فيه ويعدل ويراجع، وهكذا بدأ الألوسي أصلاً عند عرضه لانتقاداته، حيث استعرض أهم الخطوط في مشروع الجابري ثم أعقبها بنقده له.

يرى كمال عبد اللطيف أن مشروع الجابري "يتضمن تصوراً محدداً لكيفية تجاوز إشكالية المواءمة بين التراث والحداثة، استغرق بناؤه أكثر من عقدين من الزمان"<sup>(١)</sup>، قدم فيه الجابري "قراءة توخت رسم علاقة إيجابية مع التراث، ومن منظور نقدي، وهي قراءة تشكل هواجس الحاضر السياسية عناصر مركزية فيها"<sup>(٢)</sup>. كما أنه في مشروعه أثار الكثير من ردود الفعل ما بين مؤيد وناقد، فمشروعه "يُعد على قائمة المشاريع الرئيسة الناضجة التي شهدتها سني النهضة الحديثة"<sup>(٣)</sup>، "وذلك بما يحمله من طابع كلي ومنهجي منظم لمعالجة طرق التفكير العامة التي مر بها الفكر العربي الإسلامي في تراثنا المعرفي"<sup>(٤)</sup>. كما أنه يمثل خروجاً على النظرة الكلاسيكية عن تاريخنا الفكري الفلسفي وهي النظرة التي استقرت مع أعمال المستشرقين

<sup>١</sup> عبد اللطيف، كمال، (١٩٩٨)، نقد العقل أم عقل التوافق؟ حول مواءمة الجابري بين التراث والحداثة، المستقبل العربي، مج ٢٠، ٢٢٩٤، ١٢٨-١٢٤.

<sup>٢</sup> عبد اللطيف، كمال، (٢٠٠٠)، الفكر الفلسفي في المغرب: الحداثة والموقف من التراث، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية الفلسفية المصرية، ٣٢٧ - ٣٣٤.

<sup>٣</sup> محمد، يحيى، (٢٠٠٩)، نقد العقل العربي في الميزان، أفريقيا الشرق، ط ٢، ص ٧.

<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص ٧.

والرعيّل الأول من الدارسين من أمثال مصطفى عبد الرزاق وإبراهيم مدكور وغيرهم، وهي النظرة التي تعتبر أن الغزالي كان بداية الانحدار للعقل العربي والدخول في نفق الظلام ليعود إلى النور والصعود مع ابن رشد<sup>(١)</sup>، بينما الجابري يرى عكس ذلك بأن الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة والعقلانية في الإسلام جاءت على يدي ابن سينا، فكان بذلك المدشن الفعلي لمرحلة التراجع والانحطاط<sup>(٢)</sup>.

تتمثل أهم الخطوط في مشروع الجابري في أنه ينطلق من نقد ثلاثة قراءات في دراسة التراث، هذه القراءات تنطلق من أسئلة محددة تختلف من قراءة لأخرى، إلا أنها تتفق في أنها كلها سلفية تبحث لنفسها عن سلف تتكىء عليه وتقيس مشروع نهضتها عليه، وهي على النحو الآتي:

أولاً: قراءة سلفية دينية، تنطلق من سؤال "كيف نستعيد حضارتنا؟ كيف نحيا تراثنا؟"، وترى في العودة للإسلام الحقيقي لا إسلام المسلمين المعاصرين إجابة على سؤالها.

ثانياً: قراءة سلفية استشراقية، تنطلق من سؤال "كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟"، وهي قراءة تنظر للتراث من خلال الحاضر الغربي، فهي تقرأ التاريخ من منظومة مرجعية أوروبية.

ثالثاً: قراءة يسارية عربية معاصرة تنطلق من سؤال، "كيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعيد مجد تراثنا؟"<sup>(٣)</sup>، وهي قراءة تتبنى المنهج الجدلي لا كمنهج للتطبيق بل كمنهج مطبق.

هذه القراءات الثلاثة يجمع بينها أنها سلفية تختلف فقط في السلف الذي تقيس عليه نهضتها، وبالتالي يقترح الجابري منهجاً للدراسة يقوم على ضرورة القطع مع الفهم التراثي للتراث، وضرورة الفهم الموضوعي للتراث من خلال فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع، مع وصل القارئ بالمقروء من خلال حدس يحقق رؤية مباشرة ريادية استكشافية<sup>(٤)</sup>، هذه الرؤية لها عناصر ومنطلقات ثلاثة يقترحها، وهي على النحو الآتي:

أولاً: وحدة الفكر، وحدة الإشكالية: ويريد بذلك أن وحدة أي فكر، تعني وحدة الإشكالية التي كانت تشغل بال المفكرين.

<sup>١</sup> حرب، علي، محمد عابد الجابري، الطموح إلى نقد عربي للعقل العربي، دراسات عربية العدد ١٠ السنة ١٦، ١٩٨٠، ص ٤٣.

<sup>٢</sup> الجابري، محمد عابد، (٢٠٢٠)، نحن والتراث، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٠٤-٢١٠.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ١٩.

<sup>٤</sup> المرجع نفسه، ص ٢٤ وما بعدها، كذلك: الألوسي، العقل العربي، (مرجع سابق)، ص ١٧٥، كذلك: حامدي، مبارك، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائي المغاربي، (مرجع سابق)، ص ٢٠٦ وما بعدها.

ثانياً: تاريخية الفكر: الحقل المعرفي والمضمون الأيدولوجي: ويقصد بها ارتباط الفكر بالواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي أنتجه أو تحرك فيه.

ثالثاً: الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفة أخرى: فيرى أن الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة لتاريخها الخاص بل هي قراءات للفلسفة اليونانية، فإن درسناها من حيث محتواها المعرفي لن نجد إلا أقوال وآراء مكررة تختلف بطريقة العرض والإيجاز أو التركيز فقط، لذلك نحن بحاجة لدراسة المضمون الأيدولوجي الذي وظفت لأجله لمعرفة ما تزر به من تنوع وحركة ومعنى مع دورها في المجتمع والتاريخ<sup>(١)</sup>.

مع تقديمه لدراسة عن مكونات العقل العربي لينتهي به الأمر للقول بأن هناك ثلاثة نظم معرفية (البيان، العرفان، البرهان)<sup>(٢)</sup> سادت داخل الثقافة العربية لكل منها آلياته التي ينتج من خلالها المعرفة، وهي بمجموعها تكون البنية الداخلية للعقل العربي كما تكون في عصر التدوين إلى يومنا هذا<sup>(٣)</sup>.

مع حديثه عن قطيعة مشرق العالم العربي والإسلامي عن غربيته، من خلال اختلاف الإشكالية بين الطرفين. ففي الوقت الذي انشغل فيه مفكرو المشرق بإشكالية الصلة بين الدين والفلسفة أي إشكالية علم الكلام، قطع مفكرو المغرب مع هذه الإشكالية فلم يكن هناك لا علم كلام وافر ولا تعدد<sup>(٤)</sup>.

هذا عرض موجز إيجازاً مخلصاً لمشروع الجابري، غير أن ما يهمنا هو نقد الألوسي له وفق رؤيته للتراث ومنهجه في دراسة القضايا الفكرية والفلسفية.

### تقييم ونقد الألوسي لمشروع الجابري:

تحدث الألوسي عن مخالفته للجابري في الخطوط الكبيرة لمشروعه وعدم قراءته للقرآن والحديث النبوي (المسكوت عنه عند الجابري). ويمكن تلخيص أهم الانتقادات التي وجهها للجابري، بشيوع روح التوافق والنزعة السلفية واستلهاج التراث من أجل الحاضر، ومخالفته لأسس منهجه الذي اختطه لنفسه مثل قراءة التراث بواسطة التراث فابن سينا والفارابي والفلسفة العربية الإسلامية يقرأوها من خلال ابن رشد، مع

<sup>١</sup> الجابري، نحن والتراث، (مرجع سابق)، ص ٣١ وما بعدها، كذلك: الألوسي، العقل العربي، (مرجع سابق)، ص ١٧٦-١٧٧.  
<sup>٢</sup> أشار أكثر من باحث إلى أن الجابري اقتبس هذا التقسيم من أحمد أمين في ثلاثيته فجر وضحي وظهر الإسلام، دون أن ينسب ذلك له، ينظر بلقزيز، نقد التراث، ص ٣٥٦، كذلك: الميلاني، هاشم، (٢٠١٨)، معالم المدينة الفاضلة عند محمد عبد الجابري، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط ١، ص ٢٧.

<sup>٣</sup> الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بجزنيه، تكوين العقل العربي، ط ٩ (٢٠٠٩)، بنية العقل العربي، ط ٩ (٢٠٠٩)، مركز دراسات الوحدة العربية.

<sup>٤</sup> الجابري، محمد عابد، (١٩٩١)، التراث والحداثة، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٢٨.

القسرية في التصنيف وإدخال ممثلين لكل صنف هم على الضد منه، والنزعة شبه العرقية في حكمه على العقل العربي مقابل اليوناني، وعدم وضوح مصطلح العقلانية الذي على أساسه ميّز العقل العربي، وعدم التفاته لخاصية في التراث العربي وهي وجود مقياس قيمي أو إسلامي بجانب المقياس المعرفي والوجودي، مع مبالغته في تقييم المذاهب التراثية في الكلام والفلسفة والتصوف بإرجاعها إلى الهدف الايدولوجي مهماً الجانب المعرفي الانطولوجي بالرغبة في معرفة الكون والواقع والحقيقة<sup>(١)</sup>.

هذه أهم الانتقادات التي وجهها الألوسي لمشروع الجابري، وسأحاول الآن تفصيل ذلك بالأمثلة التي ذكرها الألوسي.

### أولاً: طروحات الجابري توافق طروحات الاستشراق الكلاسيكي:

على الرغم من حديث الجابري المنكر للاستشراق إلا أن أي مقارنة بين كلامهم عن العقل العربي السامي والعقل الغربي الأري، مع كلامه يجعلنا نصل لنتيجة نقول بأن الجابري يستخدم مواصفات للعقل العربي ترددت كثيراً في كتابات المستشرقين وتابعين لهم<sup>(٢)</sup>.

هذا الاستشراق الذي يحدد طبيعة الإسلام وموضوعاته وفق محددات يرسمها مسبقاً عن الإسلام، ويخرج ما لا يتفق مع هذه المحددات من طبيعة الإسلام ويعتبرها "لا شرقيات" مثل التصوف الذي اعتبر لا إسلامي وجاء من خارجه، وكذلك الفلسفة، ناقلاً الألوسي كلاماً لمحسن الموسوي في نقده للرؤية الاستشراقية للعقل الشرقي والغربي، مثل أن الاستشراق يرى أن العقل الأوروبي مختلف عن العقل الشرقي على الرغم من الإرث اليوناني المشترك إلا أن العربي صاغه من خلال العواطف (الإيديولوجيا) والغربي صاغه من خلال العقل، وأن المجتمع العربي ثابت لا يتغير ومكبل بتقليدية خاصة به تمنعه من التطور. كما أن العربي متقلب مثل الصحراء لا تقيم فيه العواطف والأفكار طويلاً لذلك هو يبصر الواقع داخلياً على خلاف الغربي الذي يبصر الواقع على أنه ما يقع خارجه، وأن التاريخ العربي توزعته فترات جمود طويلة مقابل فترات صحو قصيرة<sup>(٣)</sup>، في نقاط أخرى يرى الألوسي أن ما ذكرناه منها يردده الجابري كله.

فالجابري يرى أن العقل البياني هو العقل العربي الأصل، والعرفاني والبرهاني مستوردان، وهذا العقل البياني مرجعيته الله لا الطبيعة فلا يعترف بقانونية الطبيعة، عدا عن تقليده وأسرته لمرجعياته مثل قياس الشاهد على الغائب، والانشداد للماضي والنص؛ معتبراً أن العقل البرهاني صار خادماً للبيان والعرفان، ثم

<sup>١</sup> الألوسي، العقل العربي، (مرجع سابق)، ص ١٧٠.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٢٠٨.

<sup>٣</sup> الألوسي، العقل العربي، ص ٢٠٧.

أنه أخذ هذه الصورة التي هي صورة المذهب الأشعري وعممها على كل العقل الشرقي بحسب الآلوسي، تعميمها على كل المتكلمين والفلاسفة الشرقيين، مع أنها لا تنطبق ليس على الفلاسفة الشرقيين بل لا تنطبق حتى على بعض المتكلمين من مثل المعتزلة، وهذا الأمر فوّت على الجابري إدراك "خصوصية" التراث العربي والإسلامي<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: المسكوت عنه عند الجابري ومشكلة التراث والحداثة:

الجابري يُعرف التراث بأنه حضور فكر الماضي في فكر الحاضر، معيقاً لنا عن التجديد والنهضة<sup>(٢)</sup>، ما دفع الآلوسي لطرح سؤال: أي تراث يقصده الجابري في تعريفه؟ وأي فكر هذا الذي يُسيطر على حاضرننا ويؤخره ويعيقه؟ ويجيب بأنه قطعاً ليس الفلسفة الإسلامية، فمشكلتنا المعاصرة ليست مع الفارابي ولا ابن سينا ولا حتى المعتزلة، فهؤلاء ليسوا هم المهيمنون على الحاضر وليس لأقوالهم أي قداسة فضلاً عن أن يكون لها سلطة، إنما مشكلتنا مع النص الديني والسلطة الدينية وقداصة النص الديني، الكتاب والسنة والتراث المتعلق بهما<sup>(٣)</sup>. مع التنبيه بأن الآلوسي هنا لا يعطي أي حكم حول هذه المرجعيات، إنما يريد تجلية حقيقة الفكر الحاضر، ومدى حضور النص الديني فيه، بحيث جعلت قوة حضوره كل دعاة النهضة العربية والإسلامية أواخر القرن التاسع عشر يتعاملون معه، سواء أكان تعاملًا إيجابيًا أو سلبياً، في مقابل أن حضور الفلسفة وفلاسفة الإسلام وحتى علم الكلام محدود ومحصور قديماً وحديثاً، فماذا يعرف العربي والمسلم العادي عن نظرية الفيض وآراء الفارابي وابن سينا والكندي وغيرهم حتى ابن رشد؟

إذاً لا الفلسفة الوسيطة حاضرة في فكرنا الحاضر ولا العلم الطبيعي القديم ولا المنطق الصوري ولا الشكلي، إنما هو دين الإسلام بكافة أحكامه وعباداته وفقهه وتقاليده وقيمه، وحتى لو افترضنا حضور الفكر الفلسفي في فكر الحاضر فهو حضور لا يملك أي سلطة ولا قداسة ويمكن نقده واستهجانته ورفضه كذلك، مع ذلك لا نجد الجابري يتعرض لهذا الجانب بل يسكت عنه ولا يتعرض له بأي شكل ويُصوب سهام نقده للفلسفة وعلم الكلام والتصوف، وبالتالي يكون قد أخطأ الهدف والمرمى، ما حدا بالآلوسي أن يطرح فكرة أنه عند دراسة موضوع الإعاقة في الفكر أو موضوع الحداثة أو أي مشروع حداثي، ينبغي فيه إخراج المذاهب الفلسفية والكلامية من هذه الدراسة ذلك أن المُسيطر هو الرؤية الدينية المغلقة أو المفتوحة، والتي تستمد قوتها من النص الديني بما يملكه من قداسة وما يؤيدها كذلك من سلطويات الحكم والسياسة والرأي العام المسلم،

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ١٩٧، كذلك: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط ٢، ص ٣٨.

<sup>٢</sup> الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، (مرجع سابق)، ص ٤٥.

<sup>٣</sup> الآلوسي، العقل العربي، (مرجع سابق)، ص ٢١٢.

"ولذلك فإن أي معالجة صحيحة وعميقة وجذرية لموضوع المعاصرة وما موقفنا من روح العصر ومن الفكر العالمي في أعلى مستوياته ومن (الآخر) يجب أن تحدد مسبقاً موقفها لا من فكر فلاسفة الإسلام بل من النص الديني مضموناً ومنهجاً، ومن الرؤية الحديثة والمعاصرة والعالمية في المقابل ومن القيم الموروثة والتقاليد السائدة بشكل واضح، وهذا ما فعله مفكرو عصر النهضة العربية بكل اتجاهاتهم"<sup>(١)</sup>. في مقابل أن الجابري لم يضعه في حسابه وأدخل قراءة القرآن والنص الديني بشكل عام في دائرة المسكوت عنه، فلم يدرس الظاهرة الدينية وسكت عنها في كل الميادين، مع العلم بأنه (أي الجابري) يمتدح الذين عملوا على الفصل بين الدين والفلسفة، وينتقد من عملوا على الجمع بينهما، فلماذا هذا المدح والنقد؟

اعتبر الألوسي أن لذلك نتيجة واحدة لا ثاني لها، وهي أن الجابري يريد أن يُبعد الدين كنصوص وتراث عن العقل العربي الحديث ويريد لمشروعه النهضوي أن ينطلق بدون أي عائق ديني ليُبنى على الفكر الغربي فقط، بعد أن أخذ الفتوى من ابن رشد العقلاني<sup>(٢)</sup>.

### ثالثاً: إشكالية الصلة بين الدين والفلسفة:

هذا الإشكالية التي كانت مظهر القطيعة بين العقل العربي الغربي والشرقي لأن كل منهما كان حله لها مختلفاً عن الآخر، ففي المشرق حاولوا إيجاد صلة وفي المغرب عملوا على الفصل بينهما بحسب الجابري، إلا أن الألوسي كان له رأي آخر حيث اعتبر أن الجابري تغافل عن عديدين ممن اعتبرهم ممثلين للعقلانية المغربية لا يقولون بفصل الدين عن الدولة. وبالتالي هم ضد تقسيمه للعقول من أمثال ابن حزم والشاطبي وابن خلدون وابن طفيل، كما أنه ينسى ممثلين للعقل الشرقي ممن طالبوا بإلغاء الدين وجذفوا ضده من أمثال المعري والسجستاني<sup>(٣)</sup> والرازي الطبيب وابن الراوندي، وهذه أمثلة كلها ضد تقسيم وتصنيف الجابري<sup>(٤)</sup>.

والألوسي من منطلق موقفه من علم الكلام حيث يعتبره موقفاً دينياً لا توفيقاً بين الدين والعقل، يرى أن اعتبار الجابري المتكلمين توفيقين بين العقل والدين غير دقيق. هم رجال دين وقد تبين لنا في المطلب السابق أن الألوسي يعتبر علم الكلام دفاع عن عقائد إيمانية بأدلة عقلية بعد أخذها بالتسليم لذلك لا يراهم توفيقين وإنما هم دين عندهم نوع من التفكير فيه نصيب من التسليم للنص ونصيب للجهد العقلي البشري،

<sup>١</sup> الألوسي، العقل العربي، (مرجع سابق)، ص ٢١٤.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٢١٦-٢١٧.

<sup>٣</sup> أبو سليمان محمد بن طاهر بن بابا بن بهرام السجستاني المنطقي، لا يُعلم متى ولد ولا متى توفي على وجه التحديد ولا التقريب، لكن ذكر التوحيدي في المقايسة رقم ٨٢: (أملى أبو سليمان على جماعة كنت أدهم، سنة إحدى وتسعين وتلثمائة... الخ) من مقدمة كتابه **صوان الحكمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٤، ص ٥-٦، كذلك: التوحيدي، أبو حيان، **المقاييسات**، تحقيق حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، دون تاريخ نشر، ص ٢٨٦.

<sup>٤</sup> الألوسي، العقل العربي، (مرجع سابق)، ص ٢٣٤-٢٣٥.

فليس عندهم توفيق بين الفلسفة أو العقل مع الدين، إنما هم طرف واحد هو الدين والإيمان وبالتالي هم يرجحون الإيمان، والعقل إما أن يكون تابعا للإيمان وإلا رفضوه ولم يقبلوه، وما هجومهم على الفلسفة وتحريمها وتكفير بعضهم لأصحابها إلا دليل على ذلك، وهذا يدفعنا للتساؤل عن مقياس العقلانية عند الجابري، ليخلص الألوسي بأن الجابري من خلال ما تقدم يعتبر العقلانية هي عدم إدخال الدين في الفلسفة أو الفلسفة في الدين وحصر الدين في أمور العبادات وللعمامة فقط بدون تأويلات، وهذا برأيه هو ما فعله المغاربة.

وحتى لو قلنا بأنه لا علاقة للمتكلمين بهذه الإشكالية وإنما الفلاسفة هم الموفقون، فهذا كذلك غير دقيق لأن فلاسفة المشرق (ومعهم فلاسفة المغرب) كذلك لا علاقة لهم بهذه الإشكالية فلم تكن شاغلة لهم ولم يكن النص مرجعهم ولا قياس غائب على شاهد. فقد كانوا يبنون فلسفتهم بناء على اجتهادات عقلية بحثة، تقودهم عقولهم، وما استشهداهم بالنصوص الدينية إلا إذا وجدوا فيها ما يدعم ويسند موقفهم الفلسفي وإن لم يجدوا أهملوا الموقف الديني كله. وبالتالي، الحديث عن وحدة فكر ووحدة إشكالية عند المشاركة كان خطأ من الجابري ومدرسته، إلا أن الألوسي اعتبر بأنه إذا كان مقياس عقلانية المغاربة اختيارهم لعدم الصلة بالدين فحسب هذا المقياس فالمشاركة أكثر عقلانية من المغاربة لأننا وجدنا من المشاركة من يطالب بإبطال الدين بالكلية<sup>(١)</sup>.

ثم لو عملنا مقارنة بين فلاسفة المشرق وابن رشد بوصفه لحظة العقلانية التي صنعها واختلقها الجابري وأراد أن يؤسس عليها حداثه ووضعها لتشمل الفكر المغربي كله، نجد الأمر على خلاف ما أظهره الجابري، فالفارابي وابن سينا ومسكويه وإخوان الصفا عندما بنوا فلسفتهم لم يبنوها للمطابقة مع الدين ونصوصه، بل كانوا ينطلقون من أن العقل أقنوم نفسه، وحتى يحافظوا على استقلال عقلم في مقابل الدين القائم أمامهم وله سلطته ورجاله وجمهوره فإنهم لجأوا إلى مستويات الخطاب لتجاوز الصدام مع الدين ورجاله، فقالوا بحقيقة واحدة لكن لها مراتب، وأن الناس ليسوا سواسية في الفهم، فوجدنا الفارابي والكندي وحتى ابن رشد يتحدثون عن مستويات الخطاب وأنواعه لأنهم رأوا أن العقل الفلسفي أقنوم نفسه فأراد أن يحتفظ لنفسه بدائرة يتحدث بها مستقلاً بحسب قناعاته بلا خوف من أي سلطة مرجعية لا سياسية ولا دينية وسلطة جمهور<sup>(٢)</sup>.

وبالتالي، ابن رشد لم يزد شيئاً على ما فعله فلاسفة المشرق عند تعامله مع إشكالية الدين والفلسفة، حيث نجد الحديث عن أنواع الخطاب ومستوياته حاضراً، في كتبه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) و(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال)، وهي تقسيمات نجدها عند الغزالي من قبله، لكننا في كتبه الأخرى الخاصة كشروح أرسطو نجد ونستطيع فهم رأيه في هذه الإشكالية حيث نجده ذا عقل مستقل،

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ٢٣٦.

<sup>٢</sup> المرجع نفسه، ص ٢٣٧.

يتعامل مع الفلسفة بعقل دون أن نجد شيئاً اسمه نص ديني يراعيه ويداعبه، بل إنه لام الغزالي لأنه كشف بعض المضمون به إلى غير أهله من أصحاب الخطاب العامي، حيث أنه يريد أن يبقى الخطاب الديني عند مستواه الظاهر للامة، لكنه في كتبه الخاصة يُجبر النص الديني إلى فلسفته وينطقه بمضمون فلسفته التي يريده، وبالتالي هو لا يوفق بين الدين وفلسفته، بل "يوفق بين فلسفته وفلسفته"<sup>(١)</sup> على حد تعبير الألوسي.

فكيف بعد هذا يكون ابن رشد عقلانياً وهو لا يزيد في تعامله عما قدمه الفارابي وابن سينا وغيره من المشاركة، وهل يمكن أن يقال بأن ابن رشد لم يعتن بإشكالية الصلة بين الدين والفلسفة أو أنه فصل بينهما، وهو الذي ألف فيها كتباً تعالجها، متحدثاً عن اتصال لا انفصال كما في عنوان كتابه: فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال، وتحدث عن مناهج الأدلة (العقل والفلسفة) في عقائد الملة، مع حديثه كما أسلفنا عن مضمون به وأنواع الخطاب، كما أنه تحدث عن حقيقة واحدة لها عدة وجوه، ومهما كان صدقه في ذلك أو مداراته، إلا أن ما قام به هو بعينه ما قام به فلاسفة المشرق<sup>(٢)</sup>، "فالدين هنا يصبح ظلاً لفلسفة الفيلسوف، لا صوت ولا حول له، ولا وجود لا له ولا للنص، أرسطو هو الموجود مع ابن رشد، وهكذا أفلوطين مع الفيضيين، فإن وجدت نصاً تجده ذكره ابن رشد لأنه يؤيد فلسفته، كما فعل مع فكرة الصنع من ماء أو مادة أولى في بعض آيات القرآن، لأنها أي الآيات تؤيد قَدَم العالم مادة وزماناً وحركة حسب تخريجه، ونفس الشيء تجده مع الفارابي في المسألة عينها، النص الديني يُجبر لخدمة فلسفة الفيلسوف، وإذن فأين الانفصال الي يزعمه الجابري من أنه خاصية الفلسفة المغربية؟"<sup>(٣)</sup>.

يُخرج الألوسي بعد حديثه عن ابن رشد، على نص للسجستاني (وهو مشرقي)، يتحدث فيه عن الفصل الخالص بين الدين والفلسفة، وهو نص ذكره الجابري دون أن يوظفه، وهو يهدم مدعياته عن أن المشاركة لا يفصلون بين الدين والفلسفة، وهو نص يمثل الموقف الفصل في هذه الإشكالية، وهو نص ذكره التوحيدي في الليلة السابعة عشر<sup>(٤)</sup>؛ معتبراً<sup>(٥)</sup> (الألوسي) أنه يمثل مواقف توجد في مشرق العالم الإسلامي وغربه ووسطه،

١ الألوسي، أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد، (مرجع سابق)، ص ١١٦.

٢ الألوسي، العقل العربي، (مرجع سابق)، ص ٢٤٣.

٣ المرجع السابق، ص ٢٤٧-٢٤٨.

٤ وهذا جزء من النص المذكور وهو نص طويل: يقول التوحيدي حملت عدة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني (محمد بن بهرام)، وعرضتها عليه ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً، ثم ردها عليّ وقال: تعبوا وما أغفوا، ونصّبوا وما أجدوا، وحاموا وما وزدوا، وغفوا وما أطربوا، ونسجوا فهلّوا، ومشطوا فقلّوا، ظنوا ما لا يكون ولا يستطاع، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسّطيّ والمقادير وأثار الطبيعة، والموسيقى التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنقّرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات؛ في الشريعة، وأن يضمّوا الشريعة للفلسفة.

وهذا مرآة دونه حدّد. وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنبياء، وأحضر أسباباً، وأعظم أقداراً، وأرفع أخطاراً، وأوسع قوى، وأوثق غرى، فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أمّلوه. وحصلوا على لوثات قبيحة، ولطخات فاضحة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة.

وهو أطول من ذلك يأتي عليه الجابري كله ويعلق عليه، بنظر: الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص ٢٦٠ وما بعدها.



بل أي مكان في المعمورة، فليست مواقف الفصل أو الوصل خاصة أو طابعا لمنطقة جغرافية شرقية كانت أو غربية.

كذلك اعتبر الألوسي أن من الضروري التفريق بين كون فلاسفتنا هل كانوا فلاسفة مثاليين أم فلاسفة دين؟ معتبرا أنهم فلاسفة مثاليون يبنون فلسفتهم من روافد كثيرة ويقدمون حلولهم للمشكلات الفلسفية ضمن الفلسفة المثالية لا المادية الملحدة، وما يقدمونه من حلول خارج إطار الحلول الكلامية والدينية السائدة في زمانهم، لذلك حكم عليهم رجال الدين بالكفر والابتداع. وبالتالي، يخلص إلى أن إشكالية الصلة بين الدين والفلسفة أخذت أكبر من حجمها عند الجابري سواء بالقول بالفصل أو الوصل، وهذا الأمر أحد أسبابه الحكم على الفكر الوسيط بأنه فكر ديني لا فلسفي أصيل وخالص<sup>(١)</sup>.

#### رابعاً: "مشكلة قدم العالم والحدوث تهدم مشروع الجابري عن مشرقية ومغربيته"<sup>(٢)</sup>:

في هذه النقطة يحاول الألوسي أن يقدم صورة عن التجزيئية التي وقع فيها الجابري من خلال تركيزه على إشكالية الصلة بين الدين والفلسفة، فقدم إشكالية أخرى أخذت حيزاً كبيراً في التراث العربي الإسلامي وانشغل بها العقل العربي بكل مستوياته، ذلك أنه يرى بأن إشكالية الصلة بين الدين والفلسفة ليست هي الإشكالية الوحيدة أو الأهم التي اختلفت حولها الأفكار والحلول. فالإشكاليات كثيرة مثل مشكلة العلم الإلهي ومشكلة المعاد والتوحيد والصفات الإلهية، كلها كانت من صميم عمل العقل الفلسفي، وعلى رأسها كانت مشكلة "الوجود" أو مشكلة "القدم والحدوث"، وهي مشكلة أكثر حسماً في تصنيف مفكرينا، وعندما يقول الألوسي مفكرينا، يقصد كل من تشملهم الكلمة من علماء الدين من علماء قرآن وتفسير وفقه وأصوليين ورجال الحديث ونحويين ومؤرخين وعلماء فلك وكل منتسبي الفلسفة وفروعها.. الخ، فهي إشكالية انشغل بها الجميع وكان له موقف منها وصل إليه بعد تدبر وبحث أو تبناه تقليداً.

هذه الإشكالية تستطيع أن ترسم لنا صورة لمواقف المشاركة والمغاربة، وهذه الصورة بحسب الألوسي تهدم مشروع الجابري جملة وتفصيلاً حول عقلانية المغاربة ولا عقلانية المشاركة، ووجود القطيعة بين الفريقين، لأننا سنجد أنفسنا أمام فريق من الفقهاء والمحدثين والمفسرين واللغويين والبلاغيين وكل علماء الكلام على تعدد مدارسهم وفرقهم، يقولون بقول واحد في مشرق العالم الإسلامي ومغربيه، وهو حدوث العالم في الزمان من لا شيء، فאלله أحدثه وكان الله متقدماً على وجود العالم، وبغض النظر عن معقولية هذا القول

<sup>١</sup> الألوسي، العقل العربي، (مرجع سابق)، ص ٢٥٠.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٢٥٢.

أو إن كان هو منطوق النص الشرعي أو اجتهاد في فهم النصوص، إلا أنه حل يُغطي الرقعة الإسلامية ولا يقف عند مشرق ولا مغرب، وفي مقابل هذا الحل تجد قائلين بوحدة الوجود مشاركة ومغاربة، وتجد كذلك قائلين بالفيض في المشرق والمغرب، فأين القطيعة وأين العقلانية أو عدمها؟

وابن رشد في كتبه انتقد الجميع، انتقد الحل الكلامي والحل الفيضي، وبذلك لن يكون معه لا ابن حزم ولا الشاطبي ولا ابن طفيل ولا ابن خلدون. كما أن الأشاعرة والمتكلمين في المشرق والمغرب سيكونون ضده، فيصبح بذلك حل ابن رشد أحد الحلول في مغرب العالم الإسلامي، فإن جعلناه هو الحل العقلاني الوحيد فستكون العقلانية وقفاً على ابن رشد، وكل من ينكر حدوث العالم، لذلك اعتبر الألوسي أن أسس مشروع الجابري وفكرة القطيعة والمغربية والمشرقية تتحطم مع إشكالية الحدوث والقدم، لأنها لا شرقية ولا غربية، بل إنها إنسانية تتجاوز العالم الإسلامي وتتحدى العقل الفلسفي والديني، شأن كل تاريخ الفلسفة ومشكلاتها<sup>(١)</sup>.

لم يكن من غرض هذا العرض لنقد الألوسي لكل من تيزيني والجابري عمل مقارنة بين الاثنين أو بيان من هو الأصح أو الوصول للحقيقة في التراث بينهما وبين الألوسي، وإنما هما نموذجان لكيفية نظرة الألوسي للتراث ودراسته، يمكن من خلالها أن نصل لخلاصة تُضاف للمطلب الأول من هذا الفصل حول مفهوم التراث عند الألوسي، وكيفية دراسته وما يراه من منهج يمكن من خلاله دراسة التراث. فالألوسي عاب على الاثنين النظرات التجزئية للنصوص مع الانتقائية من خلال دراسة حالات تراثية فردية أو ثقفاً معينة ثم تعطى صفة العمومية على كل التراث، مع عدم النظر لكل ما وصلنا من تراث في ظل المرحلة التاريخية التي أنتج فيها، والمستوى العلمي لتلك المرحلة، وإخراجه من زمانه أو محاولة إسقاط الحاضر عليه، أو محاولة إخراج التراث من الماضي لاستبداله بالحاضر، بالإضافة إلى النظر للتراث بنظارة الإيدولوجية التي تجعلنا أبعد ما نكون عن الرؤية الصحيحة والسليمة، لذلك أعود وأؤكد على ما قلته في خلاصة المطلب الأول من هذا الفصل بأنه في ما قدمه يدل على ضعف وعدم موضوعية كثير من الدراسات المعاصرة، التي تعاملت مع التراث بطريقة انتقائية وتجزئية، والتي حاولت أن تتعامل مع التراث من خلال بعض وجوهه وجوانبه، أو تعاملت معه كأنه قطعة واحدة أو لون واحد، كما أنه في كلامه عن التراثات ومراحل الضعف والقوة التي مر فيها، يبين أن فاعلية العقل العربي كانت واقعاً لا يمكن إنكاره، بل إن مستوى الإبداع الذي قام به هذا العقل

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ٢٥٢ وما بعدها.

وما أنتجه في ظل البنية التاريخي الضاغطة عليه، وفي ظل خصوصية بعض جوانبه مثل الفلسفة يدل على جهد عقلي استثنائي.

كما أنه يرفض إخراج الدين بنصوصه المقدسة من مسمى التراث ويجعل دراسة الدين ونصوصه جزءاً من دراسة التراث إن لم تكن هي الدراسة الأهم، على اعتبار أن الدين بنصوصه وما دار حوله من خطاب وعلوم هو الذي كان مسيطراً على العقول طوال التاريخ الماضي والحاضر، وما الفلسفة وعلم الكلام والتصوف إلا علوماً انتشرت في دوائر قليلة مغلقة على نفسها دون أن يكون لها أية حضور شعبي وعام، وبالتالي فإن الواقع يفرض على الدارس أن يحدد موقفه من الدين ونصوصه حتى يكون أقرب للواقع من الانشغال بدراسة علوم بقيت محصورة ولا تأثير لها في توجيه الواقع أو تغييره.

## الفصل الرابع: "مفهوم الحرية في فكر حسام الألوسي"

### المطلب الأول: المشكلات التي تعتري مفهوم الحرية فلسفياً وواقعياً

مفهوم الحرية من المفاهيم التي حصل عليها خلاف كبير ما بين الفلاسفة، وما بين اللاهوتيين والمتكلمين، وكل من بحث هذه القضية، حتى أنك تجد آراءً متعددة داخل كل فريق منهم، ما بين من يرى أن الحرية هي الإمكانية الحقة لأن يتصرف الإنسان على وفق هواه وإرادته، في مقابل من يرون أن الإنسان ليس إلا ريشة في مهب الريح وليس له دور في أفعاله<sup>(١)</sup>، وبينهما كثير من الآراء التي تحاول أن توفق بينهما، هذا عدا عن اختلافهم في تعريفها أولاً، ففي موسوعة لالاند الفلسفية ذكر لها عدة معاني ما بين معنى قديم ومعنى عام ومعنى سياسي واجتماعي ومعنى نفسي وأخلاقي<sup>(٢)</sup>، وبالتالي ونحن نتكلم عن مفهوم "الحرية" فنحن نتكلم عن مفهوم عليه خلاف كبير.

هذا عدا عن أن مشكلة الحرية من أقدم وأعقد المشكلات الفلسفية، واجهت الفلاسفة قديماً منذ اليونان، ولا زالت تؤرق فلاسفة اليوم، حتى قال عنها الفيلسوف الانجليزي بين Bain: هي قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصداً من كل جانب<sup>(٣)</sup>، وهي كما وصفها زكريا إبراهيم، مشكلة المشاكل، مشكلة الإنسان في صراعه مع الطبيعة والمجتمع والماضي، وهي التي أوحى إلى الإنسان بأنه نصف إله، حتى جاء إنسان العصر الحديث فلم يرضَ إلا أن يكون إلهاً كاملاً، فأعلن موت الإله ونادى لنفسه بالحرية المطلقة، فأصبحت الحرية مشكلة الإنسان مع الله نفسه<sup>(٤)</sup>.

والناظر في تراثنا الفلسفي والكلامي العربي الإسلامي، يجد أنه هذا المشكلة لم تُبحث ولم تكن حاضرة فيه كما تُبحث الآن، إنما كان بحثها في سياق آخر لذلك كان لها معانٍ تختلف عن المعاني الحديثة التي اقترنت بمفهومها، وتتراوح المعاني التي كانت تدل عليها ما بين معنى قانوني وهو الحرية المنافية للعبودية، وحرية مرادفة للكرم والتُّبَل، والحرية النفسانية للمتصوفة وتُترجم كعبودية مطلقة لله، مع حرية المتكلمين الذين جاهدوا لإيجاد حل ونوع لحرية الإنسان مقابل الإله المُقَدَّر القادر، أما المفهوم السياسي والاجتماعي للحرية فكان غائباً لا ذكر له<sup>(٥)</sup>، وهذا الرأي قال به كثير من المفكرين العرب ومن بينهم العروي في كتابه "مفهوم الحرية"

<sup>١</sup> الألوسي، حسام، (٢٠١٧)، في الحرية مقاربات نظرية وتطبيقية، بيروت منشورات ضفاف، ص ٧.

<sup>٢</sup> لالاند، أندريه، (٢٠٠١)، موسوعة لالاند الفلسفية، بيروت باريس، منشورات عويدات، ط ٢، الصفحات ٧٢٧-٧٣١.

<sup>٣</sup> إبراهيم، زكريا، (١٩٦٣)، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ط ٢، ص ٧.

<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص ٦-٥.

<sup>٥</sup> بهلول، رجا، الحرية ومعوقات الفعل- التأسيس لمفهوم ليبرالي للحرية في الفكر العربي، مجلة تبين، عدد ١٧، مجلد ٥ لسنة ٢٠١٦، ص ١١.

حيث يقول: "إن المفاهيم التي يلجأ إليها الفقه وعلم الكلام والتي تقترب من مفهوم الحرية كما نتصوره الآن تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالفه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية، أما مفهوم الحرية كما تصوره القرن التاسع عشر وكما ورثناه عنه كلياً أو جزئياً، فإنه يدور حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد كمشارك في هيئة إنتاجية. كان المجال التنظيمي الإنتاجي هو مصب اهتمام الليبراليين وهذا المجال بالضبط الذي يختفي من الاستعمال الإسلامي التقليدي"<sup>(١)</sup>.

### الحرية عند الألوسي:

وللحرية في فكر الألوسي حضور كبير حتى أنه ألف كتاباً مستقلاً عنها<sup>(٢)</sup>، وقد تحدث عنها في كتب أخرى، ففي معرض حديثه عن واقع الفلسفة في مجتمعنا العربي اليوم في كتابه "الفلسفة والإنسان" جعل الحرية إحدى سمات ما نحتاجه من فكر وفلسفة واعتبرها أساس لكل علاج وتجديد، بل اعتبر أن مبدأ الحرية هو الخطوة الأولى لحسم مسألة الانتقال من مرحلة علمية أو فكرية إلى أخرى، والخطوة الأولى لإدخال التطورات العلمية والفكرية والاجتماعية إلى ساحتنا الحضارية، وليحتدم بعد ذلك الصراع بين القديم وأنصاره والجديد وأنصاره، مبشراً بأن نتيجة هذا الصراع لن تكون إلا خيراً عميماً على المدى الطويل<sup>(٣)</sup>.

وهو عند حديثه عن الحرية كشرط لكل علاج وتجديد، لا يريد بذلك مفهومها الفلسفي والصراع بين القائلين بالحمية أو الجبرية والقائلين بالحرية، وإن كان يستعرض أهم المذاهب الفلسفية والدينية في هذا الجانب، لكنه عند حديثه عنها يريد معناها وبُعدها الاجتماعي والسياسي، حرية الرأي والدفاع عنها وضوابط ذلك، فنحن في عصر زاد الاهتمام فيه بالحرية الإنسانية ولم تعد تطرح طرحاً ميتافيزيقياً فحسب، لقد تشظت الحرية إلى حريات كثيرة، تنحصر أغلبها في مجالي السياسة والاجتماع<sup>(٤)</sup>، وعلى الرغم من أنه لا أحد يجادل بأهميتها إلا أنه عند الواقع يكون هناك ألف رأي ورأي في فهمها وكيف نحددها ونضبطها<sup>(٥)</sup>.

والحرية برأيه مهمة للفلسفة وللسلوك العملي وللحقيقة، كما أنها مهمة لبقاء الدول وتوطيد شرعيتها، وإن كان يمكن التنازل عن بعضها في جوانب فإنه لا يمكن التنازل أو التفريط فيها في ميدان الفلسفة، ذلك أن الفلسفة مشروع عقلي لا يُسلم بشيء ولا يقبل إلا ما يوصل له البحث والنظر، وقد كانت أهم فترات ازدهار

<sup>١</sup> العروي، عبد الله، (٢٠١٢)، مفهوم الحرية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ٥، ص ٢١-٢٢.

<sup>٢</sup> (الحرية مقاربات نظرية وتطبيقية).

<sup>٣</sup> الألوسي، حسام، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، الصفحات ٢١٦ و ٢٢١ و ٢٢٨.

<sup>٤</sup> الصلاحي، د. إيداد كريم، (٢٠١٢)، مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر حسام الدين الألوسي أنموذجاً، مجلة لارك، عدد ٨ السنة ٤، ص ٢٤٤.

<sup>٥</sup> المرجع السابق، ص ٢٦٢.

الفلسفة هي فترات الحرية وما أنتجه اليونان عنا ببعيد، حيث قيل عن أن أحد أسباب تقدم الفلسفة فيها هو وجود الحرية وعدم وجود قيود مسبقة تفرضها سلطة، سواء أكانت سلطة دينية أو سياسية أو مجتمعية<sup>(١)</sup>، فالفيلسوف أكثر حاجة للحرية من غيره بسبب طبيعة المشاكل التي يعالجها، وبسبب منهجه الخاص والمناقشة لكل شيء، ما يجعلها متميزة نوعاً ما عن القبول العامي، ويجعل مهمة الفيلسوف تصطدم بعقبات فكرية واجتماعية شتى<sup>(٢)</sup>.

غير أن كل ما يمكن أن يقال عن أهمية الحرية وقيمتها وفضائلها، بل حتى ما يُنشد فيها من أشعار، يبقى كل ذلك شكلياً أمام الجوهر في موضوعها، وهو أن هناك جدل طويل حول طبيعتها ومعناها وحدودها وكيف نقيسها وإلى أي حد نسمح بها؛ مستعرضاً آراء بعض المفكرين العرب الذين كتبوا عن الموضوع من أمثال زكريا إبراهيم، الذي اعتبر أن هناك وعياً وفهماً عميقاً لطبيعة الحرية كقيمة إنسانية كبيرة في معظم ما كتبه المفكرون العرب، ويميل تفسيرهم لها كما فسرّها المعتدلون من فلاسفة المذهب العقلي الذين جعلوا من السلوك الحر ثمرة للوعي بقوانين الأشياء، وبالتالي نحقق بهذا الوعي السيطرة على أنفسنا وعلى العالم الخارجي<sup>(٣)</sup> أب.

والألوسي له رأي في الحرية يتابع فيه سبينوزا وماركس من بعده. ففي الفصل الأول من كتابه "في الحرية" قّم خارطة لأهم الآراء في معنى الحرية وحدودها، منذ اليونان مروراً بالفلسفة المسيحية الوسيطة ومن ثم علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ليصل بنا لرأيه الذي يتبناه حولها، لكن قبل أن أعرض له، لا بد أن أوضح بأن مما يلفت النظر في هذا الفصل عنوانه "إمكان الحرية"<sup>(٤)</sup>، فهو يحاول من خلاله أن يقدم لنا فكرته، وهي أن الحرية ممكنة، مع أنه يرى بأن لها حدوداً. فسلوك الإنسان مرتبط بظروف خارجية بما فيها المجتمع والطبيعة، وهذا أمر بحسب الألوسي أصبح شبه مقبول عالمياً وإن كان بحدود متفاوتة<sup>(٥)</sup>، وبالتالي فإنه يرفض قول الجبرية الذين ينفون أي فعل وحرية للإنسان ويعتبرون كل ما يحصل بقدر إلهي مسبق مكتوب منذ البداية<sup>(٦)</sup>، وهو قول لا يصلح لقيام أخلاق فضلاً عن شرائع<sup>(٧)</sup>، ويرفض كذلك القول بحرية مطلقة

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ٢٦٢.

<sup>٢</sup> الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ١٧٦.

<sup>٣</sup> أ- المرجع السابق، ص ٢٦٤.

ب- في كتاب زكريا إبراهيم استعراض لرأي عبد الهادي أبو ريدة في كتابه "مبادئ الفلسفة والأخلاق"، وكذلك رأي فهمي هويدي في كتابه "أضواء على الفلسفة المعاصرة"، كذلك رأي د. محمد فتحي الشنيطي في بحث له عنوانه "الحرية توازن بين الحقوق والواجبات".

<sup>٤</sup> يحتل الصفحات (٧ إلى ٩٨) من كتابه في الحرية.

<sup>٥</sup> الألوسي، الفلسفة والإنسان، (مرجع سابق)، ص ٢٦٦.

<sup>٦</sup> يذكر أمثلة لذلك الجهمية والأشاعرة والصوفية، متابعاً بذلك آراء سابقين مثل الإيجي وابن حزم وابن تيمية وكذلك معاصرين مثل أحمد محمود صبحي.

<sup>٧</sup> يتابع الألوسي بذلك قول أحمد محمود صبحي في وصف نظرية ابن عربي في الخير والشر، صبحي، أحمد محمود، (٢٠٠٦)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، ص ٢١٢.

بلا حدود كما هو قول سارتر وكانط وغيرهم. ويرى أن هذا الرأي خيال عجيب لا يمكن تحقيقه، إذ يكفي أن نقول بأن الإنسان لا يمكن أن يعيش في مجتمع ويكون متحرراً منه، فالقول بالحرية المطلقة مثل القول بالجبرية المطلقة، قولان متنافيين، ينشأن من التركيز على جانب واحد<sup>(١)</sup>.

كما أنه يرفض محاولات التوفيق بين الطرفين عند علماء الكلام؛ معتبراً أنها لم تستطع حل المشكلة، مستعرضاً محاولة المعتزلة والأشاعرة ومحاولة التوحيدي وابن رشد، مؤيداً رأي كل من هنترميد وأحمد محمود صبحي وألبير نصري نادر وغيرهم ممن يرون عدم إمكانية قبول العقل للقول بالحرية الإنسانية الحقيقية مع القول بالتقدير الإلهي الأزلي، وأن جميع المذاهب التي حاولت التوفيق بين قضاء الله وقدرة الإنسان لم تنجح في محاولتها، فهذه المحاولات للتوفيق تعتبر اعترافاً ضمنياً بالتعارض، وما دام الطرفان في مستوى ومجال الميتافيزيقا فالتعارض قائم مما دفع محاولي التوفيق للتحصية بالقدرة الأدنى في سبيل القدرة الأعلى، ليخلص في النهاية إلى أن الأساس في الموضوع أننا أمام فلسفة تؤمن بوجود إله هو خالق العالم وهو معتن به وقد قدر الأمور قبل خلقه، وهو فوق ذلك يعلم خواطر القلوب، وبالتالي نحن أمام سلب كامل لأي قدرة وحرية، فحتى لو قلنا بوجود فاعلية للأشياء فهذه الفاعلية أودعت فيها من قبل الخالق وهذا لا يعطيها صفة الاستقلالية والحرية، لذلك يرى أنه لا يمكن تقديم حل يقول بحرية مع القول بالجبرية الإلهية<sup>(٢)</sup>.

رافضاً كذلك ما قاله زكريا إبراهيم بأن "القول بالحرية يستتبع حتماً ألا يكون الإنسان مجبوراً من جهة أي نظام خارجي"<sup>(٣)</sup>، لأنه يُفَرَّق (أي الألوسي) بين سببيتين: الأولى: هي السببية الطبيعية أو الضرورة غير العاقلة، أو ما يسميه الحتمية، ويقصد بها خصائص الأشياء والقوانين التي تحكمها وهي قوانين يمكن فهمها وتفاديها. أما السببية الثانية: فهي السببية الإلهية التي لا يمكن فعل شيء إزاءها لأنها مقدرة أزلاً، فحتى لو عرفناها فلا نملك أمامها أو ضدها أي شيء<sup>(٤)</sup>.

ليخلص بعد كل هذا الاستعراض إلى رأيه بإمكان الحرية، فتحت عنوان "الحرية معرفة الضرورة المتحولة إلى فعل"<sup>(٥)</sup> ذكر رأيه الذي يمكن تلخيصه بالقول بأن هناك وحدة جدلية بين الحرية والضرورة، فالحرية هي فهم الضرورة كما قال سبينوزا، لكنه لا يتوقف عند رأي سبينوزا بل يذهب أبعد من ذلك ليتابع ماركس الذي يرى أن معرفة الضرورة هي الشرط الأول للحرية، أما الشرط الآخر فهو تحويل هذه المعرفة

<sup>١</sup> الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ٧٢، كذلك: الألوسي، حسام، (٢٠١٧)، التطور والنسبية في الأخلاق، بيروت منشورات ضفاف، ص ١٠٦-١١٠.

<sup>٢</sup> الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ١٩.

<sup>٣</sup> زكريا، مشكلة الحرية، (مرجع سابق)، ص ١٣٠، كذلك: الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ٢١.

<sup>٤</sup> الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ٢١.

<sup>٥</sup> المرجع السابق، ص ٧١.

إلى أفعال وواقع عملي<sup>(١)</sup>، وعندها تكون حرية الإنسان، إذا اتفقت مع الضرورة الموضوعية للظروف الملموسة، وبعبارة أخرى الحرية هي معرفة القوانين الطبيعية والقدرة على استخدامها، فالإنسان جزء من الطبيعة ليس مستقلاً عنها ولا عن قوانينها، وهذه الطبيعة فيها قوى غير واعية تتبادل التأثير مما يؤدي لتبدي القوانين، والإنسان يسير في الحياة ويضع أهدافه ملائمة أو معارضة لهذه القوانين، وكلما ازداد تعرفاً على قوانين الطبيعة فهذا يجعله أكثر قدرة على استخدامها، فلا نكون هنا أمام جبرية تجعل من الإنسان عاجزاً أمام الطبيعة والمجتمع، ولا حرية مطلقة غير مشروطة، بل أمام مذهب وسط نعرف فيه الضرورة لنحوّل هذه المعرفة إلى فعل يمكننا من تسخير الضرورة لصالح الإنسان، فهي حرية مشروطة يجتمع فيها حرية وسببية تمثل موقفاً وسطاً يسميه الألوسي، "حتمية معدلة" أو "حرية بشرية معدلة"<sup>(٢)</sup>.

وحتى لا يكون كلامه وقوفاً على تعميمات أو نظريات دون دخول بالتفاصيل، يحدد الألوسي كلامه عن الحرية كشرط للتفلسف، فيقول بأنه يريد "مسألة حرية الرأي والقول والاعتقاد والتفلسف"<sup>(٣)</sup>، والدفاع عنها ثم شروط تحديد هذه الحريات، وهو عندما يتكلم عن محددات ومواصفات يجعلها عامة وفضفاضة آملاً بأن تجد تجاوباً وقبولاً في عالمنا العربي، فيتكلم عن أن الحرية بحاجة إلى مقياس ما يخدم الإنسانية ويعمق قيمة الإنسان مع فتح المجال أمام إمكاناته، كذلك القضاء على الشك والجمود والتحجر والنمطية والقولبة، مع احترام رأي الآخر وعدم استعمال العنف إلا إذا كان هناك خطر على الدولة وأشباهه<sup>(٤)</sup>.

وهو في أثناء حديثه عن الحرية قام باستعراض كتاب جون ستيورات مل (عن الحرية)، وهو الكتاب الذي استفاد منه كثيرون، ويندر أن نجد كتاباً عربياً يتحدث عن الحرية السياسية وتأريخها دون أن يذكره سلباً أو إيجاباً. مبيناً أن استعراضه لكتاب مل ليس لتبني آرائه فقط، وإنما لأنه يعتبر أن دعوى وتبريرات مل عن الحرية الفردية وحرية الفكر هو بيت القصيد فيما ينادي به، وأن جوهر ما دعا له مل ما يزال قائماً<sup>(٥)</sup>، قائلاً بأننا "نمر اليوم ببدايات تطلعون للحرية السياسية والاجتماعية، وكل كلمة قالها مل للدفاع عن حرية الفكر وملحقاتها، وضغط الجهل والتقاليد والرأي العام والاستبداد السياسي، وضرورة إطلاق طاقات كل فرد من أجل التنوع والابتكار والإبداع، وضرورة التمتع بكل ما يخص اعتبار الذات من حقوق، كذلك التمثيل الديمقراطي وحرية الانتماء، كل ذلك ينطبق على مجتمعنا العربي، فإنّ تخلف مجتمعنا وسيطرة السلطويات

١ النشار، مصطفى، (١٩٩٨)، فلاسفة أيقظوا العالم، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ط٣، ص٣٣١.

٢ الألوسي، في الحرية، ص٧٤.

٣ الألوسي، الفلسفة والإنسان، ص٢٦٧.

٤ المرجع السابق، ص٢٦٧.

٥ المرجع نفسه، ص٢٩٤.



المختلفة يستدعي حضور مل وأمثاله<sup>(١)</sup>. كما قام الألوسي باستعراض كتاب هارولد لاسكي (الحرية في الدولة الحديثة) الذي اعتبره مُكملاً لكتاب مل، وكل هدفه من استعراض الكتابين<sup>(٢)</sup> الوصول إلى صورة تحوي كل ما يمكن أن يقال حول الحرية الاجتماعية، ويقصد بذلك حدود حرية الفرد وحدود حق الدولة والمجتمع والرأي العام، لوضع النقاط على الحروف أمام دعاة كبح الحريات بحججهم المختلفة من محافظة أو دين أو مصلحة عامة<sup>(٣)</sup>.

### المطلب الثاني: مسار الحرية في الواقع العربي المعيش تاريخياً وحاضراً

المنتبّع لمسار الحرية في العالم الغربي منذ ظهور المسيحية مروراً بالعصور الوسطى حتى الوقت الحاضر يجد أن حرية الفكر كانت خاضعة للصراع بين العقل والنقل، هذا الصراع الذي ظل مستمرًا فترات طويلة، ظل فيها النقل يعتمد على القوة المادية والأدبية وسلطة الثقة به بلا برهان، في مقابل العقل الذي لم يكن يملك إلا سلاح الإقناع، فبقيت كثير من المناطق محرمة على العقل ولا يسمح له بدخولها وتملأوها المعتقدات التي فرضها النقل، حتى انتصر العقل في النهاية ضمن عملية طويلة متمهلة مترددة نحو الحرية كفكرة ووعي بشروطها وضرورتها<sup>(٤)</sup>.

أما عن مسار الحرية في الفكر العربي فقد اعتمد الألوسي على كتاب العروى "مفهوم الحرية" لإعطاء نبذة عنه، فقام بتلخيص أهم الأفكار في الكتاب مركزاً على فكرة أن مفهوم الحرية الذي نشأ في أوروبا في القرن التاسع عشر لم يكن موجوداً في الاستعمال الإسلامي التقليدي، كما أن سلطة الدولة الحديثة لم تكن موجودة في ذلك الوقت فكان هناك متنفس للحرية خارج إطار الدولة وتَحَكُّمها السياسي من خلال البداوة والعشيرة والطرق الصوفية، فكانت الحرية كممارسة حاضرة أكثر منها كفكرة ووعي، لكن القرن الثامن عشر شهد تحولاً في المجتمعات العربية الإسلامية، تحولاً على مستوى الدولة وزيادة نطاقها وسلطتها وهيمنتها، ودمج جميع الأفراد في المجتمع الخاضع للدولة دون أن يكون هناك أي مظلة مهما كانت لا تخضع لسلطة الدولة، وبالتالي بدأت تختفي أشكال الحرية التي كانت سائدة. ونحن في هذه الدراسة لا يهمنا أن نستعرض كل ما لخصه عن العروى، لكن يهمنا أن نعرف بأن الحرية ومفهومها لم تكن حاضرة في الوعي العربي

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ٣٠٤.

<sup>٢</sup> عرّج الألوسي عند ذكره لكتاب مل، على نقد زكريا إبراهيم له، وكذلك عرض عبد الله العروى له، معتبراً أن نقد الأول مبسط ومشوه لفكره ويُقوله ما لم يقل، أما عرض العروى فاعتبره مجموع فواصل ممتدة تجرده من عمقه وأصالته وجدواه، انظر: الألوسي، الفلسفة والإنسان، ص ٢٩٤-٣٠٠.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ٢٩٦.

<sup>٤</sup> الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ١٠١ وما بعدها.

القديم كفكرة بقدر ما كانت كممارسة يمارسها الإنسان العربي في المجتمع ضمن دوائر لا تخضع للدولة خضوعاً تاماً أي الفئات التي لا تكون خاضعة بشكل مباشر لسلطة الدولة المركزية، وفي ظل الاستعمار والضغط الأوروبي على البلاد الإسلامية والرغبة في التحرر من قهر الأتراك، انقلبت النظرة للدولة من عدو إلى حامٍ لأفرادها، ومع اتساع هيمنة الدولة، أدخل مفهوم الحرية إلى نطاق الاستعمال والخطاب والإدراك العربي الإسلامي، وصار يُرفع شعار الحرية في كل ميدان، في الميدان السياسي صار الحديث عن تحرر من الخطر الخارجي، وعلى مستوى الصناعة تحرر من الاحتكار، وعلى المستوى الاجتماعي تحرر المرأة، حتى على المستوى العلمي والأدبي صار الحديث عن تحرر التلاميذ من المناهج التعليمية والذهن من الخرافات والأدب من الأساليب العتيقة. لذلك، كان الاستعمال لمفهوم الحرية يأخذ صفة عملية أكثر من البحث والتنظير الفكري الفلسفي للمفهوم، كما أن رافعي شعار الحرية كانوا يأخذون من كل المدارس الأوروبية دون النظر للتماسك الفكري والمنطقي لما يقدموه، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن فكرة الحرية كانت متولدة عن حاجة عملية في المجتمع العربي شعر بها كثير من المفكرين والكتاب والسياسيين في ذلك الوقت حيث لم ينشغل هؤلاء بالتأصيلات الفلسفية والنظرية لفكرة الحرية<sup>١</sup>. لذلك، وجدناهم يتلمسون أي فكرة أو مقولة للحرية في فكر النهضة الأوروبي حتى عادوا للتراث وبحثوا في الإسلام نفسه الذي اعتبره بعضهم في صميمه دعوة للحرية، وراح بعضهم يبحث عن تأصيل للحرية في التراث من خلال أشخاص كأبي حنيفة النعمان وأبي ذر الغفاري، حتى وصلنا في النهاية إلى وضع لم يتحرر فيه المواطن العربي ولم يصبح لشعار الحرية الجاري على الألسنة كثيراً مفهوم واضح أو راسخ في الأذهان أو الواقع العربي، مدلاً (أي الألوسي) على ذلك بمجموعة من "ظواهر اللاحرية" كما سمّاها<sup>(٢)</sup>، وهي على النحو الآتي:

أولاً: هيمنة الدولة والمؤسسات السياسية بلا حدود حتى أن أبسط قواعد الديمقراطية تنكسر في معظم نظم الحكم العربية، وكل ما يوجد من مظاهر للسلطات وفصل بينها وانتخابات وسلطة رابعة، كلها شكليات تُفرض وتحمى وتختار من الدولة والحاكم.

ثانياً: فقدان التعددية السياسية والفكرية، من خلال سيطرة الحزب الحاكم الواحد، وعدم وجود معارضة حقيقية، وانشغال المواطن بلقمة العيش، عدا عن محاولات غسل الدماغ والتلقين وفبركة المعلومات، مما أدى إلى انحسار المد العقلاني الواعي وتراجع الحرية عما كانت عليه قبل في عصر النهضة العربية حتى الخمسينات من القرن الماضي.

<sup>١</sup> المرجع السابق، ص ١١١، كذلك: العروي، مفهوم الحرية، (مرجع سابق)، ص ٦٣.

<sup>٢</sup> الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ١١٣.

ثالثاً: هيمنة رجال الدين والشارع والعوام، وهم يشكلون ضغطاً على السياسي نفسه، فالجمهور الجاهل في ظل أفضل النظم الديمقراطية هو عبء ثقيل، عدا عن أن جهله يجعله لقمة سائغة للتضليل سواء من النظم الحاكمة أو من الاتجاهات المتطرفة دينية كانت أو غير دينية، وهذه المشكلة قديمة حديثة منذ زمن الترجمة في عهد هارون الرشيد كان الجمهور ضاغطاً على الأمراء والحكام المتنورين والفلاسفة، إلا أننا في الواقع زدنا على ما حصل في الماضي بأن أصبحت هذه الفئات تملك وسائل إعلام وتظاهرات شعبية وانخراطات جماعية فأصبحنا في حالة من التلاعب السياسي لم يسبق لها مثيل لا شكلاً ولا محتوى على حد تعبير محمد أركون<sup>(١)</sup>.

كل هذه المظاهر انعكست على المفاهيم والأفكار والتنظيرات، فرأينا التيارات التي كان يُفترض فيها أن تساهم في دفع عجلة الحاضر نحو مزيد من الحرية والتقدم تتحول إلى معوقات ومطبات في طريق الحرية، فالتيارات الدينية السلفية والتي تمثل صوت الماضي في الحاضر كانت في مطلع عصر النهضة العربية تحلم بالعودة إلى ماضي الإسلام في فترته الأولى وتُقر بالفجوة بين حاضرنّا والحاضر الأوروبي ولم يكن عندها مشكلة مع الآخر والاستفادة منه، إلا أن الدعوات الإسلامية المتأخرة ترفض ذلك وتدعي أن معاصرنا لا تكون إلا بالعودة إلى الماضي وترفض المعاصرة الحديثة بكل صورها. أما التيارات غير الدينية فلم تكن أحسن حالاً فالقومية التي كانت في أصلها دعوة ضد الاستعمار من أجل الاستقلال وبناء كيان وطني قومي متطور فقد ضاعت هي الأخرى وأضاعت نفسها في خدمة الحاكم الذي جعلها سلماً للوصول، والماركسية بدأت قوية ثم تراجعت ولم يعد لها حضور إلا في كتابات أصحابها لأنها مارست نوعاً من الطفولة الماركسية "على حسب تعبيره" فطلبت كل شيء أو لا شيء، ولم تبد مرونة أمام مقتضيات الواقع العربي فراحت تُصر على تطبيق الماركسية حرفياً، كذلك الليبرالية العربية لم يتح لها النجاح لأسباب كثيرة من بينها غياب الحرية وسيطرة العسكر والعشائر<sup>(٢)</sup>. لذلك، فالمطروح الفكري المعاصر في كل جوانبه يعيش في وضع ضد التاريخ وضد الواقع والتقدم، وتغلب عليه صفات الوثوقية أو الحيرة وعدم القدرة على المواجهة مع سيطرة الفكر المحافظ المتخلف<sup>٣</sup>.

<sup>١</sup> أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ١٨٦.

<sup>٢</sup> الألوسي، في الحرية، ص ١١٩-١٢٠.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ١٦٤.

أما عن الأسباب التي وصلت بنا إلى هذا الحال، فمن خلال استعراضه لمعالجات بعض المفكرين المعاصرين<sup>(١)</sup> لهذه القضية يخرج الألوسي بخلاصة عن الأسباب في أمرين مهمين:

الأول: السبب أو الجانب السياسي مسار<sup>١</sup> وواقعاً.

الثاني: الدين أو المسار الديني مسار<sup>١</sup> وواقعاً<sup>(٢)</sup>.

وإن كان الأمر ليس محل اتفاق لذلك يُوضح الألوسي بأن لكل واحد من الأطراف الفاعلة في الساحة رأي في المسألة، فهناك من يجعل المسؤول الأول هو الدولة والتشريع، وهناك من يضع المسؤولية على الدين والخطاب الديني وحده، وهناك من يجعل الاثنين يتحملان المسؤولية على اعتبار أنه كان هناك تعاضد دائم بين السياسي والديني في التاريخ العربي الإسلامي.

يلاحظ في حديث الألوسي في هذا الجانب خصوصاً عندما يتكلم عن الدين، أنه يتجنب الحديث المباشر أو الصراحة في كلامه نوع من التردد والابتعاد عن التصريح برأيه في المسائل المختلفة التي تتعلق بالحرية مثل مشكلة الحكم والتطبيق والرقيق ووضع المرأة وغيرها. لذلك، تجده يختبئ وراء آراء المفكرين الذين ينقل عنهم، ففي عرضه لرأي فؤاد زكريا في كتابه "الصحة الإسلامية" أعطى ملاحظة أرى أنها تنطبق على الألوسي كذلك، فقال: إن فؤاد زكريا عند حديثه عن حقوق الإنسان من منظور الإسلاميين تكلم عن الإسلاميين ومنظرين للإسلام دون الدخول في الأفكار الإسلامية كأفكار، وما هو الإسلام كمنظور، ليبعد بذلك نفسه (أي فؤاد زكريا) عن كثير من المزالق والأمور غير المسموح بها<sup>(٣)</sup>. لذلك، اقترح في هذا الجانب عمل دراسة مقارنة بين حقوق الإنسان العبادية والاجتماعية وغيرها مما له صلة بالحياة، من خلال استجلاب النص الديني ووقائع تطبيقه في التاريخ من جهة وفي الجهة المقابلة جلب تشريعات العصر وما وصلت له البشرية في نفس الجانب، ليتبين مدى التطابق أو القصور بين الطرفين، ثم قام بعمل هذه المقارنة<sup>(٤)</sup>.

إلا أن الألوسي يبدو متشائماً لمسار الحرية في العالم العربي، ويرى أن ما حصل بعد النصف الأول من القرن العشرين رجوع وانكفاء، فقد عملت الحكومات على خلق فراغ فكري من خلال ضرب الحركات التقدمية، وترك المجال للحركات الإسلامية لتملأ الفراغ، هذه الحركات التي تمثل الدعوة للماضي باعتباره النموذج الذي ينبغي العودة له، وترفض ما يأتي من الحضارة الحديثة، حتى قويت واشتدت وصارت تمثل

<sup>١</sup> هشام جعيط في كتابه "أوروبا والإسلام"، ومحمد أركون في كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، فؤاد زكريا في كتابه "الصحة الإسلامية في ميزان العقل"، برهان غليون في كتابه "الدولة والدين".

<sup>٢</sup> الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ١٢١.

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ١٤٥.

<sup>٤</sup> تحت عنوان "حول حقوق الإنسان"، ويحتل الصفحات ١٥٣-١٦٣ من كتاب في الحرية.

خطراً على الحكومات فبدأت بمحاربتها، فخرجت منها جماعات تتكلم بلغة القوة والسلاح ودخلنا في دوامة من محاربة الإرهاب وحفظ الأمن، فانقطعنا عن الحضارة وصرنا نعيش في حاضرننا الماضي المستبد الأسر للعقل، لذلك يقول الألوسي: "كفانا خداعاً للنفس وضحكاً على التاريخ والحياة"، "أيها الإخوة: الوقت ليس بصالحنا، نحن في آخر القافلة البشرية اليوم، فلنغذ السير ولنحاول اللحاق"، ولن يكون اللحاق بما مارسناه من قرون من الدعوة للماضي والتحذير من الحضارة الحديثة والتشريق حول التراث والماضي والخوف على شخصيتنا، "وكأننا نملك شخصية واضحة أو أننا لسنا ضائعين وفي آخر الركب، وكأننا لسنا مستعمرين حتى العظم ومتأخرين، نستورد كل شيء ونسكن في بيوت أوروبية، ونلبس ملابس صنعت في أو بوساطة مكائن أوروبية، كل شيء يأتي من جاهز، لكننا فكرياً - وهذا هو التخلف الفكري الحاد- نتحدث بلسان الأشعري ونستذكر خصومات الفرق والمدارس الكلامية لنختلف على أساسها من جديد، والأدهى أننا في استرجاع الماضي لا نسترجع الكندي أو ابن سينا أو ابن رشد أو ابن خلدون"<sup>(١)</sup>. فلا زلنا ننظر لأنفسنا في ماضينا وكأن التاريخ والإبداع توقف هناك، خلال عقود سيتقدم العالم كله ولن يكون على هيئته الآن، ونحن لا زلنا في زوايا وتخوم الفترة العثمانية أو العباسية أو الأموية أو الراشدية<sup>(٢)</sup>.

ختاماً عن الأسباب التي يعددها الألوسي لغياب الحرية لا ينسى أن يشير للاستعمار ووجود "الكيان الصهيوني" والأطماع الاستعمارية بخيرت ونفط المنطقة العربية، كأسباب كان لها دور في مظاهر التفوق والعداء للغرب سياسياً ومن ثم رفض كل ما يأتي منه من فكر وثقافة وحضارة، وهي الأسباب نفسها التي اتخذتها بعض الأنظمة السياسية عكازة تتكىء عليها لتبرير الاستبداد ومنع التعددية بحجة أننا نعيش ظروف استثنائية أمام الخطر الخارجي<sup>(٣)</sup>.

### المطلب الثالث: إمكان الحرية اجتماعياً وسياسياً

هذا العنوان هو عنوان الفصل الثالث من كتاب الألوسي "في الحرية" وهو الفصل الذي لحص فيه كل من كتاب جون ستيورات مل "عن الحرية" ثم أتبعه بكتاب هارولد لاسكي "الحرية في الدولة الحديثة" متابعاً لهما في كل ما قدماه من مبررات لضرورة قيام الحرية وما يترتب عليها من أضرار في حال لم تطبق مع الرد على كل من يرفضه وبيان اشتراطات قيامها.

<sup>١</sup> الألوسي، في الحرية، ص ٣٣٨-٣٣٩.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٣٣٩-٣٤٠.

<sup>٣</sup> المرجع نفسه، ص ١٦٥.

في هذا المطلب لن أقوم بعرض ما لخصه الألوسي من كتابيهما، ولكن سأبين ما يطرحه فيما تبقى من كتابه من حلول عملية يمكن من خلالها تحقيق الحرية اجتماعياً وسياسياً. فعلى الرغم من النظرة التشاؤمية التي يمكن تلمسها من حديثه عن الواقع إلا أن هذا لم يمنعه من طرح حلول عملية يرى أنه من خلالها يمكن تحقيق الحرية. فهو يرى أن الفكر العربي محاصر بماضيه وحاضره حصاراً ثقافياً سياسياً، فالعامل الثقافي يمثل ضاغطاً وعائقاً كبيراً يتمثل في تفرد الأصولية الدينية الإسلامية بالساحة بحيث أصبح صوتهم هو المسموع وصاروا يهاجمون كل صوت مخالف ولا يقبلون الحوار إلا بشروطهم الكاملة مع طرح أنفسهم وفكرهم على أنهم الحل الوحيد في ظل ضعف وتراجع التيارات الأخرى، وهذا يؤشر اتجاهاً مخيفاً ينتهي إلى نوع من الهيمنة الاستبدادية التي تغلق منافذ العلم والاجتهاد والرؤية العصرية وميلاً لإدخال الدين في كل شيء حتى الجزئيات الشديدة التي هي بطبيعتها قابلة للتغير والتعددية والاجتهاد، أما الضاغط والعائق الثاني فهو السلطات السياسية حيث سادت أنظمة عسكرية واستبدادية متخلفة نفعية بلا أي شعور وطني أو قومي<sup>(١)</sup>، مما يشكل وضعاً معقداً جداً في أشكاله وأساليبه بحيث تصبح مهمة تقديم حلول صحيحة ومقبولة صعبة جداً، إلا أنه قدم مجموعة حلول يرى أنها تساهم في تحقيق الحرية في واقعنا العربي على النحو الآتي:

أولاً: في المجال السياسي وأنظمة الحكم: يؤكد الألوسي على أن الحرية لا تتوفر بدون الديمقراطية<sup>(٢)</sup>، مع أنه يرى بأن الديمقراطية كلمة صارت مبتذلة من كثرة ما تردد في بلادنا، لأن من يرددها لا يعرف شروطها وبنيتها وتاريخها، فهي بنت الحداثة وأوروبا، وهي جزء من بنية كلية في المجتمع الحديث القائم على العلمانية والفصل بين الدين والدولة. كما أنها لا توجد من دون أحزاب حرة متنوعة، وبنائها في أي مجتمع لم يعرفها ولم يمارسها يحتاج إلى تغيير في صلب بنية المجتمع وخلق ظروف مناسبة لها، والأهم أنها لا تتحقق إذا لم يوجد المواطن الواعي المتنور الذي يتعالى على كل الولاءات ليكون ولاؤه للوطن والإنسان. كما أنها بناء ديناميكي لا يتجزأ وفقدان شرط من شروطها يجعل منها عملية تؤدي عكس المراد منها، وأهم شرط يتعلق بالمواطن الناخب وثقافته ووعيه، فجوهر الديمقراطية هو حكم الشعب بواسطة الشعب، وهذا لا يتوفر إلا من خلال فرد ينتخب وهنا مربط الفرس في العملية الديمقراطية، الناخب أو المُنتخب وما مدى وعيه وعلى أي أساس ينتخب<sup>(٣)</sup>.

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ١٦٣-١٦٥.

<sup>٢</sup> المرجع نفسه، ص ١٠٥.

<sup>٣</sup> يبدو الألوسي متأثراً للأوضاع السياسية في العراق لذلك كان كلامه في بعض الأحيان خاصاً بالعراق، فالفصل السادس من كتابه في الحرية والذي عنوانه (نحو ديمقراطية ترتكز على حركة تنويرية وناخب حر واع)، أصله كلمة ألقاها في (ندوة بغداد) التي أقامتها وزارة الثقافة العراقية لمناقشة الفدرالية والدستور، لكنني في هذه الدراسة سأخذ أفكاره وأعرضها دون تخصيصها بالعراق فليس الوضع في غيرها من البلاد العربية أحسن حالاً على تفاوت بين كل بلد وآخر. (الباحث).

أما البلاد التي لم تزاوِل فيها الديمقراطية نهائياً يكون الحديث عنها ضحك على الذقون، فالديمقراطية نمط حياة، وفي البلاد التي تضع رجلاً على أعتاب الانتقال لمجتمع حديث، ورجلها الأخرى في العصور الوسطى وعصور التخلف والامية، لا بد فيها من تهيئة الناخب ليشترك في الحياة الديمقراطية بعيداً عن كل الولاءات، لأن ولاءه الأول ينبغي أن يكون للإنسان وللوطن والمواطنة.

لذلك هو يبشر بأن الديمقراطية القائمة على نظام برلماني متعدد الأحزاب هي الحل لتحقيق الحرية، كما أن فيها الحل للمشكلة التي لطالما تناقش حولها فلاسفة السياسة حول الحكومة المثلى، ذلك أنها تمثل حكم الشعب لنفسه من خلال ممثلين مُنتخبين هم صفوة الأحزاب، فيكون بذلك نظام يجمع بين النوعية والكفاءة وبين رضى الأغلبية.

مؤكدٌ على أن العمل شاق وطويل، لأنه عبارة عن بناء وعي جديد، أو لئسمّه "ثورة ثقافية" عينها على الحاضر لا الماضي وعمادها عقل الإنسان وثقافة البشرية المتنورة، هذه الثورة تحتاج لعمل كل الجهات المسؤولة من هيئات تعليمية ومنظمات مجتمع مدني ودوائر حكومية ومتقنين، ليقوموا بحركة تنويرية سبقتنا بها أوروبا ونحن لم نمر بها بعد<sup>(١)</sup>؛ داعياً إلى ضرورة قيام فكر ونمط علماني في بلادنا بلا شروط، أدناه فصل الإلهي عن الإنساني وفصل الدين عن السياسة والاجتماع وفصل العقيدة عن الواقع السياسي<sup>(٢)</sup>.

كما أنه يرى أن علينا التفريق بين عالمية الثقافة والفكر والحضارة وبين المظهر السياسي للآخر، فعدائنا للمستعمر ينبغي أن لا يجعلنا نتعامل معه بمنطق الرفض لكل ما يأتي منه، لأننا لا يمكن أن نتقدم بدون تكنولوجيا الغرب ومناهجه العلمي ومكتسباته الحضارية، وما أنجزه في حقول العلوم المختلفة.

ثانياً: المجال الفكري والثقافي: في هذا المجال اعتبر بأن بقاء الدين مسألة أساسية لأسباب اجتماعية وأخلاقية، ويستحيل تجاوزه، والتجربة العلمانية الأوروبية تُظهر ذلك حيث تم تحجيم مجال الدين عن السياسة والثقافة والتعليم والمؤسسات الاجتماعية.. الخ دون إلغائه، فوعينا بتجربة غيرنا في هذا المجال تجعلنا نصل إلى حل وسط يتمثل في بقاء الدين وبقاء الدنيا مستقلة بشرية تجريبية، والفصل بينهما بحيث يكون لكل مجاله، والواقع يثبت أن ما حصل في التاريخ من تساند بين السلطة الدينية والسياسية لا يمكن إرجاعه في ظل تعدد بنية الشعوب واختلاف الأديان والأفكار وما حققته البشرية من حرية للفكر والعقيدة وتوجهات الثقافة العالمية والمصالح، فلا مجال لإعادة التاريخ والعودة للوراء. وبالتالي، نحن أمام ضرورة وجود حكومات مدنية (أو علمانية)، وإن كان الألوسي يدافع عن أننا فعلياً نعيش في ظل دول علمانية إن لم يكن نظرياً ودستورياً فالواقع

<sup>١</sup> الألوسي، في الحرية، (مرجع سابق)، ص ٣٢٤ وما بعدها.

<sup>٢</sup> المرجع السابق، ص ٣٣٠.

يقول ذلك، فمنذ زمن الأمويين حكوماتنا لم تكن دينية ولا دساتيرنا كذلك<sup>(١)</sup>، فمعظم دولنا العربية تدار بشريا في أغلب المجالات وإن نصت في دساتيرها على أن دين الدولة الإسلام<sup>(٢)</sup>، فليست العلمانية إلغاءً للدين برأيه بقدر ما هي وضع كل شيء في موضعه، جعل الدين والقداسة في موضعهما الصحيح وترك أمور الحكم والسياسة وصراع المصالح بين الدول والتكنولوجيا والعمران والتعليم الشامل وباقي أمور الحياة للمختصين كلٌّ في مجاله<sup>(٣)</sup>.

وحتى لا يكون الكلام خيالياً بعيداً عن الواقع، يوضح الألوسي بأن مثل هذا التغيير أو ما سماه بالثورة الثقافية صعب وتُحَقِّق المعوقات وطريقه طويل يحتاج لعشرات السنين بالنظر لما حدث في أوروبا من قبل. فليس من السهل تفكيك الدوائر المغلقة التي تحيط بالمواطن العربي من طائفية وعشائرية وجهل ودعوات متطرفة ماضوية. كما أن عملية التوعية والتثقيف وتشكيل حكومات ديمقراطية والحق بركب الحضارة ليس بالأمر السهل، ولكنه في النهاية يضع المسؤولية بالدرجة الأولى في رقبة السياسة وأنظمة الحكم بالنظر لما يملكوه من قدرة مطلقة في معظم الدول العربية<sup>(٤)</sup>.

<sup>١</sup> المرجع نفسه، ص ٣٣١.

<sup>٢</sup> "اعتبر الألوسي أن تسمية الإسلاميين للدول العربية الحديثة بـ "الدول الجاهلية" تسمية صادقة، على اعتبار أنها دول علمانية أرضية بشرية حديثة"، يُنظر الألوسي، في الحرية، ص ١٧٠، مع نسبته هذه التسمية لحسن البناء، والصحيح أن هذه التسمية اشتهرت في كتابات سيد قطب وأخوه محمد قطب صاحب كتاب "جاهلية القرن العشرين".

<sup>٣</sup> المرجع السابق، ص ٣٤٢-٣٤٣، كذلك: الصلاحي، مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر حسام الدين الألوسي أنموذجاً، (مرجع سابق)، ص ٢٥٦.

<sup>٤</sup> الألوسي، في الحرية، (المرجع السابق)، ص ١٧١.



## خاتمة واستنتاجات

لعل أول ما يمكن الحديث عنه من هذه الدراسة هو أنها قدمت تعريفاً بمفكر عربي معاصر لم يمض على وفاته عشر سنوات، إلا أن حضوره وحضور أفكاره في الفضاء الثقافي العربي لا يُعادل ما تركه من إرث كبير ودراسات جادة في مواضيع مختلفة وحيوية.

فقد استطاع الألوسي من خلال كتبه وأبحاثه حول كثير من القضايا الفلسفية القديمة والحديثة أو التي ما زالت ميداناً للدراسة ولم تُحسم نتائجها، استطاع أن يقدم لنا دراسات يمكن العزّل على منوالها للوصول إلى رؤية أكثر شمولية وتكاملية في دراسة القضايا الفكرية والفلسفية المختلفة.

إلا أن المساهمة الأكبر التي قدمها الألوسي تكمن في الدراسات المتخصصة في التراث الفلسفي العربي والإسلامي، فمن خلال تناوله لشخصيات تراثية وبعض القضايا الجدلية في التراث وفق منهجه التكاملي الذي يطرحه دائماً في كتبه، استطاع أن يُقدم لنا رؤية شمولية مُنصفة عن هذا التراث، تعترف له بما فيه من نقاط مضيئة، وبما يمتاز به من استقلالية وعقلانية، بالنظر لما كان يحكم الفكر الفلسفي والديني في الفترة الزمانية والحضارية التي ازدهر فيها هذا التراث.

تكمن أهمية ما قدمه الألوسي حول التراث العربي والإسلامي في أمرين: الأول: أنه نشأ في عائلة متدينة ومشهورة بالعلم الشرعي والاتجاه الصوفي، ما يعني أن اطلاعه على التراث الديني والفلسفي العربي والإسلامي ليس طارئاً ولا جديداً، فهو يتكلم تكلم الخبير العارف بالتراث، مما يجعل لقوله وجاهة ووزناً يستحق أن يُوقف عنده، والأمر الثاني: أنه ليس متعصباً لهذا التراث ولا ينطلق من منطلقات تقديس له فهو الماركسي فكرياً وفلسفة، بل قد يُفهم من بعض آراءه أنه مع تجاوز كثير من هذا التراث، إلا أنه استطاع أن يُنصف التراث في مقابل كثير من الدراسات التي تتعامل مع التراث بانحيازات مسبقة تحاول أن تأخذ التراث أو تُدّلقه بما يريد أصحابها، فقدّم الأدلة والأمثلة الكثيرة على عقلانية التراث ومدى حضور وفاعلية العقل فيه، دون أن يكون للمعوقات التي اعترضت العقل العربي كبير الأثر في إنهاء فاعليته.

وبالتالي فنحن مع الألوسي نجد في التراث تنوعاً كبيراً لا تحكمه جغرافيا ولا مذهب فكري أو فلسفي معين، فالتنوع تجده داخل المذهب الواحد، هذا عدا عن الإبداع والجديد الخاص في هذا التراث، سواء أكان الجديد في تطوير ما أخذوه من غيرهم أو بتقديم علوم جديدة لم تعرف من قبل.

أما عن منهج الألوسي التكاملي فعلى الرغم من تقليده في البدايات للماركسية في المنهج إلا أنه لم يبقَ أسيراً لها، فقد عمل على تطوير منهجه وأضاف له من العوامل التي حاول من خلالها التخلص من نقائص

المناهج الأخرى، مع إعطاء صبغة تكاملية له ليتحرر بذلك من النظرات التجزئية والانتقائية، محاولاً فهم الأفكار والفلسفات ضمن بنيتها الكلية وارتباطاتها الأخرى.

أما عن مفهوم الحرية، فقد حاول الألوسي أن يكون عملياً متجاوزاً كل الخلافات الميتافيزيقيا حول الحرية. مقدماً فهماً ورؤية عملية تنحاز للواقع والإنسان، فتجده يتكلم من الواقع المعاش للإنسان العربي المعاصر، وما يواجهه من مشاكل، وما يعترض حريته من معوقات، ثم يطرح الحلول بناء على هذا الواقع، ليخلص في النهاية إلى أن الحرية ممكنة، وحلولها حاضرة وفي متناول اليد، غير أنه لا يتكلم تكلم الحالم البعيد عن الواقع، بل يطرح الحلول مع المعوقات التي تجعل المهمة صعبة لكنها في النهاية ممكنة بالنظر للتجربة الأوروبية التي سبقتنا في هذا الميدان.

وأخيراً، آمل أن تكون هذه الدراسة قد نجحت في تحقيق مهمتها بالتعريف بالألوسي بالشكل الذي يليق بمفكر كبير مثله، مع تقديم رؤية واضحة عن منهج التكاملي لعلنا نستفيد منه في دراساتنا لقضايا الفكر والفلسفة المختلفة. كما آمل أن تكون الدراسة قد قدمت تصوراً واضحاً عن فهمه للتراث الفكري العربي والإسلامي لعلها تفيدنا في إعادة النظر لهذا التراث بطريقة منصفة موضوعية، فنستطيع بذلك استخراج كنوز هذا التراث لحاضرنا دون أن نكون أسرى له ولزمانه، لعلنا نُعيد للفكر العربي والإسلامي ازدهاره الذي كان، ولعلنا نستثمر تشخيص الألوسي للواقع العربي ومعوقات الحرية فيه في إيجاد حلول أكثر عملية لإحداث الثورة الثقافية التي أراد.

## المراجع

- القرآن الكريم.
- إبراهيم، زكريا، (١٩٦٣)، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ط٢.
- إبراهيم، زكريا، (١٩٦٧) مشكلة الفلسفة، (ط٣) مكتبة مصر.
- أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت مركز الإنماء القومي، ط٢.
- الآلوسي في بحث "الدرس الفلسفي في العراق من خلال الآلوسي" مجلة أوراق فلسفية، العدد ٩ يناير ٢٠٠٤.
- الآلوسي، حسام (١٩٨٠)، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الآلوسي، حسام (٢٠١١)، نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، بيروت دار ومكتبة البصائر.
- الآلوسي، حسام (٢٠١٧)، مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي، بيروت، منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (١٩٦٧)، حوار بين المتكلمين والفلاسفة، بغداد مطبعة الزهراء.
- الآلوسي، حسام، (١٩٦٩) حول لا عقلانية الفلسفة (١) مجلة الآداب البيروتية، العدد (٦).
- الآلوسي، حسام، (١٩٨٥)، بحث تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، مجلة آفاق عربية، السنة الثانية، العدد ٢.
- الآلوسي، حسام، (٢٠٠٤) الدرس الفلسفي في العراق من خلال الآلوسي، مجلة أوراق فلسفية، العدد (٩).
- الآلوسي، حسام، (٢٠١١) نقد المناهج المعاصرة لدراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، (ط١)، بيروت: دار ومكتبة البصائر.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧) الفلسفة والإنسان، (ط١)، بيروت: منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧) بواكير الفلسفة قبل طاليس، (ط١)، بيروت: منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧) في الحرية مقاربات نظرية وتطبيقية، (ط١)، بيروت: منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧)، أزلية العالم ودور الإله عند ابن رشد، بيروت منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧)، التطور والنسبية في الأخلاق، بيروت منشورات ضفاف.

- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧)، **العقل العربي ودوره من خلال نقاده ومنقديه**، بيروت منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧)، **الفلسفة اليونانية قبل أرسطو**، بيروت منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧)، **بواكير الفلسفة قبل طاليس**، بيروت منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧)، **حول العقل والعقلانية العربية**، بيروت منشورات ضفاف.
- الآلوسي، حسام، (٢٠١٧)، **الفلسفة والإنسان**، بيروت منشورات ضفاف.
- بلقزيز، عبد الإله، (٢٠١٤)، **نقد التراث**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
- بهلول، رجا، **الحرية ومعوقات الفعل - التأسيس لمفهوم ليبرالي للحرية في الفكر العربي**، مجلة تبين، عدد ١٧، مجلد ٥ لسنة ٢٠١٦.
- بوبر، كارل، (١٩٩٢)، **بؤس الأيديولوجيا**، بيروت، دار الساقي.
- التونسي، خير الدين، (٢٠١٢)، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، (الباب الأول التنظيمات)، دار الكتاب المصري، القاهرة.
- تيزيني، طيب، (١٩٧٨)، **من التراث إلى الثورة**، بيروت دار ابن خلدون.
- تيزيني، طيب، (١٩٨١)، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق دار دمشق.
- الجابري، د. علي حسين، (٢٠٠٠) **المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين: دراسة أولية، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية الفلسفية المصرية.
- الجابري، د. علي حسين، (٢٠١٦) **أصالة الآلوسي الفلسفية، مجلة أوراق فلسفية، العدد (٤٩)، ٤٧٥-٥٠٤.**
- الجابري، علي حسين، (١٩٩٤)، **أصالة الآلوسي الفلسفية، المجلة الفلسفية العربية، عدد ٣، ص ٦ هامش ١.**
- الجابري، علي حسين، (٢٠٠٠) **المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين: دراسة أولية، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام**، القاهرة، الناشر جامعة القاهرة والجمعية الفلسفية المصرية ومركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، علي حسين، **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة**، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠.
- الجابري، محمد عابد، (١٩٩١)، **التراث والحدث**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد، (٢٠٢٠)، **نحن والتراث**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.

- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، ط ٩ (٢٠٠٩)، مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، ط ٩ (٢٠٠٩)، مركز دراسات الوحدة العربية.
- جماعة من الأساتذة السوفييات، (١٩٨٩)، **موجز تاريخ الفلسفة**، ترجمة د. توفيق سلوم، بيروت، دار الفارابي.
- حامدي، امبارك، (٢٠١٧)، **التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائي المغربي**، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
- حرب، علي، **محمد عابد الجابري، الطموح إلى نقد عربي للعقل العربي**، دراسات عربية العدد ١٠ السنة ١٦، ١٩٨٠.
- الحفني، عبد المنعم، **الموسوعة الفلسفية (مادة منهج علمي)**، بيروت: دار ابن زيدون.
- حنفي، حسن، (١٩٩٢)، **التراث والتجديد**، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- حنفي، حسن، (٢٠٢٠)، **دراسات فلسفية**، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداي، جزء ١.
- الحفني، علي بن أبي العز، (١٩٩٢)، **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت مؤسسة الرسالة.
- خاتمي، السيد محمد، (١٩٩٨)، **التراث والحداثة والتنمية**، غزة مركز فلسطين للدراسات والبحوث.
- الخولي، أ.د. يمني طريف، (٢٠١٧)، **الطبيعيات في علم الكلام**، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداي.
- الخولي، يمني طريف، (٢٠١٧)، **ركائز في فلسفة السياسة**، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداي.
- الخياط، عبد الرحيم، (١٩٩٣)، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، القاهرة، الدار العربية للكتاب.
- الرازي، أبو بكر، (١٩٣٩)، **رسائل فلسفية**، كتاب الطب الروحاني، مكتبة باربيه، مصر، ص ١٧-١٨.
- الراوي، عبد الستار، (١٩٩٨)، **خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر تأملات أولى**، ندوة الفكر الفلسفي العربي المعاصر، سلسلة المادة الحرة ٣٨، بيت الحكمة، بغداد.
- الراوي، عبد الستار، (٢٠١٤)، **المنهج عند الآلوسي**، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٤٠.
- رشد، ابن، (٢٠٢٠)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٨.
- رودنسون، مكسيم، (١٩٨٢)، **الإسلام والرأسمالية**، بيروت دار الطليعة.
- زكريا، فؤاد، (٢٠١٩)، **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة**، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة.
- سروش، عبد الكريم، (٢٠٠٧)، **التراث والعلمانية**، العراق النجف دار الفكر الجديد.
- سعيد، جلال الدين، (٢٠٠٤)، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تونس، دار الجنوب.

- سلوم، توفيق، (٢٠٠٠)، أفكار منهجية حول المسألة التراثية، الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات) بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، عمان، ١٩٨٧.
- شاكر، أحمد محمد، رسالة الشافعي، القاهرة مكتبة دار التراث.
- الشيخ، حسين عبد الزهرة، (٢٠٠٩) التجربة الفلسفية عند حسام محي الدين الألوسي، (ط١)، العراق: بيت الحكمة.
- صبحي، أحمد محمود وجعفر، صفاء عبد السلام، (٢٠٠٦)، في فلسفة الحضارة، الاسكندرية دار الوفاء.
- صبحي، أحمد محمود، (١٩٨٥)، في علم الكلام، بيروت، دار النهضة، ط٥، جزء ١.
- صبحي، أحمد محمود، (٢٠٠٦)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف.
- صبحي، د. أحمد محمود، (١٩٨٣) اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠-١٩٨٠)، المؤتمر الفلسفي الأول، الجامعة الأردنية، موجود في كتاب (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر).
- الصلاح، ابن، (١٩٨٦)، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، بيروت دار المعرفة.
- الصلاح، د. إياد كريم، (٢٠١٢)، مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر حسام الدين الألوسي أنموذجاً، مجلة لارك، عدد ٨ السنة ٤.
- طرابيشي، جورج، (٢٠١٢)، مذبة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، بيروت دار الساقى.
- الطهطاوي، رفاعة، (٢٠١٠)، تخلص الإبريز في تخيص باريز، المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي.
- الطويل، د. توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مصر مكتبة الآداب.
- العالم، محمود أمين، (١٩٨٦)، الوعي والوعي الزائف، دار الثقافة الجديدة، القاهرة.
- عباس، د. محمد فاضل، (٢٠١١) الأخلاق عند الألوسي دراسة فلسفية، مجلة الفلسفة الجامعة المستنصرية، العدد (٧).
- عبد الرازق، مصطفى، (٢٠١١)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة دار الكتاب المصري.
- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط٢.
- عبد الرحيم، ف، (٢٠١١) معجم الدّخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، (ط١)، دمشق: دار القلم.
- عبد اللطيف، كمال، (١٩٩٨)، نقد العقل أم عقل التوافق؟ حول مواءمة الجابري بين التراث والحداثة، المستقبل العربي.
- عبد اللطيف، كمال، (٢٠٠٠)، الفكر الفلسفي في المغرب: الحداثة والموقف من التراث، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية الفلسفية المصرية.

العبيدي، أ.د. حسن مجيد، (٢٠١٨) *الدرس الفلسفي في العراق توثيق تاريخي ومعرفي*، مجلة الفلسفة، كلية الآداب في الجامعة المستنصرية، العدد (٨).

العبيدي، حسن مجيد، (٢٠٠٨)، *من الآخر إلى الذات*، بيروت، دار الطليعة.

العبيدي، حسن مجيد، (٢٠١١)، *الإنجاز الفلسفي للدكتور حسام محي الدين الألوسي*، البحث موجود على موقع (<https://www.academia.edu>)، وقد نُشر في مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية عدد ٧.

العبيدي، حسن مجيد، (٢٠١٨) *الدرس الفلسفي في العراق توثيق تاريخي ومعرفي*، مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية، العدد ٨.

الفارابي، (١٩٨٦)، *الجمع بين رأي الحكيمين*، بيروت دار المشرق.

قرني، د. عزت، (١٩٨٠)، *العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة*، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

كوتنغهام، جون، (١٩٩٧)، *العقلانية*، ترجمة، محمود منقذ الهاشمي، حلب مركز الإنماء الحضاري.

كيللي، ف، كوفالزومن، م، (١٩٦٧)، *المادية التاريخية*، دمشق دار الجماهير.

لالاند، أندريه، (٢٠٠١)، *موسوعة لالاند الفلسفية*، بيروت باريس، منشورات عويدات، ط ٢.

لطيف، أ.د. سعد الدين ياسين وجميل، أ.م.د. عبد الله حسن، (٢٠١٩) *الغربة والاعتراب في شعر حسام الألوسي*، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، جامعة تكريت، ١١ العدد ٤١/١.

لويس، جون، (١٩٧٨) *مدخل إلى الفلسفة*، (ط ٣)، بيروت: دار الحقيقة.

الماتريدي، أبو منصور، (ت ٩٤٤م)، *كتاب التوحيد*، بيروت، دار صادر.

السامرائي، ماجد، (١٩٩٩) *حوار مع المفكر العربي حسام الألوسي*، مجلة البحرين الثقافية، العدد (١٩).

ماركس، كارل وأنجلز، فريدريك، *الإيديولوجية الألمانية*، (ط ١)، ترجمة د. فؤاد أيوب، دمشق: دار دمشق.

مجلة المورد، بغداد، مجلد ٧، عدد ٢، سنة ١٩٧٨.

مجهول، د. فيصل غازي، (٢٠١١)، *إشارات إلى المسألة الدينية عند حسام الألوسي*، وهو منشور في كتاب الألوسي المفكر والإنسان، ط ١، بيت الحكمة، بغداد.

محمد، يحيى، (٢٠٠٩)، *نقد العقل العربي في الميزان*، أفريقيا الشرق، ط ٢.

- المخزومي، عادل، (٢٠٠٩)، قراءة في فكر الآلوسي الفيلسوف والإنسان، المؤتمر الفلسفي الثامن لبيت الحكمة العراقي (أزمة الفلسفة في العالم العربي)، بغداد (٢٠٠٩).
- مروة، حسين، (٢٠٠٨)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت دار الفارابي، جزء ١.
- منظور، ابن، (٢٠٠٤)، لسان العرب، مادة نهج، بيروت، دار صادر، مجلد ١٤.
- موسى، د. هديل سعدي، (٢٠١٧) المنجز في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، مجلة الأستاذ، ٢ العدد (٢٢٢).
- موقع قاعدة التشريعات العراقية (<https://iraql.d.hjc.iq>).
- الناصر، حازم سليمان، (١٩٩٧) الأدب الفلسفي عند حسام محي الدين الآلوسي، مجلة الآداب، العدد (٤٣)، جامعة بغداد.
- نجيب، زكي، (٢٠١٨)، تجديد الفكر العربي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.
- النديم، ابن، الفهرست، بيروت دار المعرفة.
- النشار، علي سامي، (١٩٨٤)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت دار النهضة العربية.
- النشار، مصطفى، (١٩٩٨)، فلاسفة أيقظوا العالم، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ط ٣.
- وهبة، مراد (٢٠٠٧)، المعجم الفلسفي، (مادة منهج)، القاهرة: دار قباء الحديثة.



# **Heritage and Liberty in the Thought of Hussam Al-Din Al-Aalussi**

**By**

**Fadi AL Shoura**

**Supervisor**

**Dr. Derar Bani Yaseen**

## **ABSTRACT**

This study aims to analyze three philosophical aspects of Dr. Hossam Al-Aalussi philosophy and thought, the first of which relates to the approach he observes in studying the philosopher or philosophical cause, which he puts forward and emphasizes in almost every book, what is it? Where did he get it? and to what extent it has evolved throughout his intellectual and philosophical career; enriching other philosophical studies in terms of its method.

It also aims to highlight Al-Aalussi's vision of Arab and Islamic intellectual and philosophical heritage. Al-Aalussi questioned the rationality and independence of this heritage based on his studies on certain aspects and people of heritage, and his attitude towards modern scholars.

It also aims to understand Al-Aalussi treatment of the concept of freedom, his vision of achieving it in the past and present, to elicit the answers provided by Al-Aalussi about the extent to which freedom can be achieved, what constraints it faces and how to overcome it.

The study concluded with a series of findings conducted on a serious thinker who has left behind a great and rich legacy. His complementary approach has also played a role in giving his various studies a great importance; avoiding other method shortcomings, And that in his vision of Arab and Islamic intellectual heritage, he was fair and demonstrated it positively Finally, through his understanding of the subject of freedom and its necessity, he saw reality with real vision, and puts his finger on the wound and briefly prescribes the drug without dreams and illusions.